UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00062986 5

Rudolf Otto

Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie

und ihre Anwendung auf die Theologie

Zur Einleitung in die Glaubenslehre
für Studenten der Theologie

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

15, 2005.

Kantisch-Fries'sche

Religionsphilosophie

und ihre Anwendung auf die Theologie.

Zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie.

Von

D. Dr. Rudolf Otto,
Professor an der Universität Göttingen.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1909.

RARY
NOV
13
19

Alle Rechte vorbehalten.

BL
51
O88
1909

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Der hochwürdigen
theologischen Fakultät der Universität Gießen
mit ehrerbietigem Danke gewidmet.

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/kantischfriessch00otto

Vorwort.

Was ist Religion? — Ob das im Ganzen eine philosophische Frage ist oder sein kann, läßt sich billig bezweifeln und grade für das Innerlichste, Feinste und Individuelle an ihr wohl von vornherein verneinen. Wie sie selber ihrem Besten nach ganz Sache der innerlichsten Tiefe unseres Geisteslebens ist, sich mit tiefen Wurzeln im Dunklen, Halbbewußten und Unbewußten verliert und im Gefühl lebt, so kann sie ganz auch nur durch Gefühl aufgefaßt werden und entzieht sich weithin der begrifflichen Analyse und Darstellung. Das schließt nicht aus, daß auch von dem begrifflichen Denken und für die Wissenschaft die Frage nach dem Wesen der Religion gestellt werden muß und in Annäherung beantwortbar ist. Dabei ist dann für jeden ernsthaften Versuch, die Frage zu beantworten und „das Wesen der Religion" zu bestimmen, nur der Ausgang möglich, den Schleiermacher dieser Arbeit ein für allemal gegeben hat: nämlich die Innenschau des Religiösen bei sich selber, die Selbstbeobachtung des religiösen Bewußtseins. Durch innere Erfahrung gilt es, jenes Gebiet des Geisteslebens und seine Inhalte und Eigenheiten kennen zu lernen, das sich — in mehr oder weniger strenger Geschlossenheit und Deutlichkeit — als das eigentümliche religiöse heraushebt aus den übrigen und gegen diese sich abgrenzt und unterscheidet. Auf diese Weise wird zunächst ein empirischer Begriff gewonnen von Religion und ihrer allgemeineren Art und Wesen, von der Eigenart religiösen Erlebens, und von dem was ein Mensch an ihr hat und mit ihr will. Und diese erste Arbeit läßt sich etwa bezeichnen mit dem nicht ganz einwandfreien Ausdrucke von „Religionspsychologie." Mit dem so gewonnenen Paradigma von Religion kann man dann eintreten in das Gebiet der geschichtlichen Entwicklung des

menschlichen Geisteslebens überhaupt und, an ihm als an einem Leitfaden sich haltend, hier das Entsprechende, Aehnliche und Verwandte aufsuchen, seine Entwicklung, seine Stufen, seine mannigfaltigen Erscheinungsformen und deren Gesetze (in Fühlung mit Ethnologie, Völkerpsychologie und Kulturgeschichte) empirisch auffassen und zugleich durch historische Induktion jene anfängliche, nur erst paradigmatische Einsicht vom Wesen der Religion erweitern und näher bestimmen. Und dieses Geschäft ist dann Aufgabe und letzter Zweck vergleichender Religionsgeschichte (historische Induktion). Und beide, Religionspsychologie und Religionsgeschichte, haben dann auf das mannigfaltigste, einander ergänzend, deutend und bestimmend in einander einzugreifen, um unsere Frage der Lösung anzunähern. Es ist üblich, auch schon für diese Doppelarbeit den Namen „Religionsphilosophie" anzuwenden. —

Was ist die Wahrheit der Religion? — Auch diese Frage ist weithin strenger philosophischer Behandlung, allgemein gültiger und alle zwingender Ueberführung entzogen. Wiederum das Feinste in ihr ist so sehr Sache des individuellen Fühlens und Erlebens, so sehr Sache des freien Einstimmens und Ueberzeugtseins, ja Sache des kühnen willentlichen trotzigen persönlichen Sich-Entschließens, daß hier alles philosophische Räsonnement nichtig zu werden und alles überlassen zu sein scheint „dem Geiste, der inwendig zeuget." Aber so wenig das Inwendige und Persönliche des religiösen Erlebens zu erzwingen und vernünftelnd allgemeingültig zu machen ist, so schlimm wäre es doch, wenn nicht Religion und religiöse Ueberzeugung ihrem allgemeinen Wesen nach und in Hinsicht ihrer Grundvoraussetzungen und höchsten und allgemeinsten Ansprüche sich rechtfertigen und vor dem Erkennen eine feste Haltung gewinnen könnte. Dies aber kann nur geschehen durch eine Ueberlegung und Untersuchung, die nun erst im engeren und strengeren Sinne Religionsphilosophie genannt werden muß. Diese hat zu untersuchen, wie Religion und religiöse Ueberzeugung und religiöses Erleben im vernünftigen Geiste selber entspringt, aus welchen Vermögen und Anlagen desselben sie hervorgeht und welchen Anspruch auf Gültigkeit sie dadurch hat. Diese Arbeit ist einfach

ein Teil jener Prüfung des vernünftigen Geistes überhaupt auf seine Fähigkeit für Erkenntnis und Wahrheit hin, die seit Kant „Kritik der Vernunft" heißt. Solche Kritik soll uns zeigen, wie und auf welche Weise der Mensch fähig ist zu Erkenntnis und Wahrheit auf den Gebieten der Natur und der Naturwissenschaft. Aber sie soll noch vielmehr zeigen, wie und auf welche Weise er fähig ist der anderen und höhern Erkenntnis, die wir Glaubenserkenntnis nennen. Und dieses ist die erste große Aufgabe der Religionsphilosophie im engeren Sinne. Sie ist also zunächst selber ganz ein Teil der „Kritik der Vernunft" überhaupt, nämlich derjenige, den man (zusammen mit der Kritik der ethischen und ästhetischen Erkenntnis) ihren höheren Teil nennen kann. Der erste, niedere Teil der Kritik der Vernunft zeigt uns, wie und durch welche Anlagen des vernünftigen Geistes mathematisches, physikalisches, naturwissenschaftliches Erkennen „möglich" ist. Entsprechend gibt es einen höheren Teil der Kritik, der untersucht und entdeckt, wie und durch welche Anlagen und Vermögen der Vernunft uns religiöses, ethisches, ästhetisches Ueberzeugtsein und Erleben „möglich" sind und zwar mit dem Anspruch auf Gültigkeit. — Auf Grundlage solcher Kritik aber ergibt sich sodann zugleich für jedes Gebiet des Lebens des Geistes ein allgemeinster oberster Inhalt von Prinzipien, höchsten und allgemeinsten Erkenntnissen und Ueberzeugungen, unter derem Gesetz jene sich dann entwickeln. Diese nennt Kant „metaphysische" und er findet auf diese Weise die „Metaphysik" des mathematischen Erkennens sogut wie des naturwissenschaftlichen, wie des ethischen, wie des ästhetischen. Er schreibt die „metaphysischen Anfangsgründe" der Naturwissenschaft sogut wie die der Tugendlehre, wie die der Rechtslehre. So kann man auch von einer „Metaphysik der Religion" und von metaphysischen Anfangsgründen der Religionslehre reden und diese aufzufinden und zu entwickeln ist das zweite Geschäft der Religionsphilosophie im engeren Sinne des Wortes[1]).

[1]) Wobei man nur nicht an phantasievolle Träume und Hypothesen über das Reich des Ueberirdischen denken muß. Die im Kantischen Sinne so genannte Metaphysik ist eine sehr nüchterne und mit phantasievollen Unternehmungen ganz unverwirrte Sache.

Diese Religionsphilosophie im engeren Sinne wirkt dann zurück auf jenen oben genannten Ausgang der Untersuchung nach dem Wesen der Religion. Denn durch sie wird erst die empirisch aufgefaßte und durch historische Induktion erweiterte und ergänzte Bestimmung desselben schärfer. Erst indem so deutlich wird, aus welchen Wurzeln des vernünftigen Geistes sie aufwächst, wie diese sich verhalten zu den andern und zum Ganzen des Geisteslebens überhaupt, wird auch die Bestimmung des Wesens der Religion erst bestimmt, scharf und anschaulich. Und ebenso wird erst so der Prozeß der Entwicklung der Religion in der Geschichte durchsichtiger und verfolgbarer. Wie alle Geistesgeschichte so ist ja auch die Geschichte der Religion eine Geschichte der Entwicklung und Entfaltung und Auswirkung von Anlagen und Vermögen des vernünftigen Menschengeistes. Und deren Geschichte kann mir nur aus dem Dunkeln ins Hellere kommen in dem Maße, wie mir das Wesen dieses Geistes selber, seine Anlagen und deren Verhältnis unter einander und die Weise ihres Sich-Auswirkens klar ist.

Im Folgenden soll nun eine Einführung und Skizze dieser Religionsphilosophie im engeren Sinne versucht werden. (Religionspsychologie und jene oben genannte historische Induktion sollen hoffentlich zu gelegener Zeit folgen, um mit der ersteren verbunden die Basis abzugeben für eine darauf zu errichtende christliche Glaubens- und Sittenlehre). Daß dieses nur auf Kantischer Grundlage geschehen kann, scheint uns nicht erst der Rechtfertigung zu bedürfen. Friesisch muß sie zugleich sein, weil durch Fries das von Kant begonnene Werk der Vernunftkritik hinsichtlich unseres Gegenstandes erst vollends durchgeführt und zugleich von Fehlern und Einseitigkeiten befreit worden ist und eine Gestalt gewonnen hat, die der Hauptsache und dem Wesentlichen nach sich als dauernde Basis religionswissenschaftlicher Arbeit bewährt. Das schließt Kritik an beiden und tunlichste Weiterarbeit nicht aus. Die Beziehung auf Schleiermacher stellt sich dabei von selber ein. — Es ist dabei versucht worden, die Kantisch-Friesische Arbeit so darzustellen, daß sie dem Anfänger in der Religionswissenschaft — gedacht ist vornehmlich an Studenten

der theologischen Systematik, die ja in immer zunehmendem Maße ihre religionsphilosophischen Grundlagen ausbaut und auch im Studienplane mehr und mehr zur Geltung bringt — verständlich ist und als Leitfaden dienen kann.

Wie sich dann Religionsphilosophie zu Theologie und besonders zur theologischen Systematik verhält, wie jene sich auf diese anwendet und diese jene voraussetzt, und damit die alten und wichtigen Vorfragen der theologischen Systematik nach dem Verhältnisse von Philosophie zu Theologie, von Religionsphilosophie zu christlicher Glaubenslehre, und von philosophischer Ethik zu theologischer christlicher Sittenlehre, sollte im anderen Teile dieser Schrift behandelt und dem, der diese Dinge studieren will, anschaulich gemacht werden. Die Kantisch-Friesische Religionsphilosophie ist nun schon durch de Wette, den Freund und Schüler Fries', seinerzeit in engste Beziehung zur Theologie getreten. An diesem Versuche, beide in Beziehung zu bringen, und in Auseinandersetzung mit ihm läßt sich das Verhältnis für den Anfänger lehrreich entwickeln. Zugleich ergibt sich damit ungesucht, was für ihn gleichfalls notwendig ist: eine Darstellung des eigentümlichen Geistes und der Art jener Theologie, die nach den Tagen des Rationalismus zuerst wieder versucht, auf wissenschaftlich und philosophisch erweiterter Grundlage Wesen und Geist des Christentumes neu aufzufassen und zu lehrhafter Darstellung zu bringen. De Wette steht mit Schleiermacher am Anfange dieser neuen Theologie des 19. Jahrhunderts und beide sind so eng mit einander verbunden, daß sich die Beziehung von dem einen auf den andern von selber mitmacht. Die theologische Systematik, die wir heute versuchen, ist Fortsetzung der Arbeit, die sie begonnen haben. Ihre Anfänge bleiben für uns immer lehrreich und sind zu kennen nötig, wenn man in die heutige Arbeit systematischer Theologie eintreten will.

Die folgende Darstellung der Kantisch-Friesischen Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie war zunächst für die Zeitschrift für Theologie und Kirche beabsichtigt gewesen. Und der erste Teil ist auch in dieser erschienen. Da aber das Ganze über den Rahmen einer Zeitschrift hinauswuchs, da außer-

dem dem Verfasser die Aufforderung zu einem Sonderdrucke ausgesprochen wurde, so erscheint das Ganze nun so. Seine Absicht dabei ist, wie der Titel zugleich mitangibt, besonders Studenten der Theologie, die in die Systematik eintreten, durch die Vorlegung dieses religionsphilosophischen Unternehmens von Fries zu dienen. Daß es bedeutend, fördernd und schulend ist, muß ihm auch der zugestehen, der es nicht, wie der Verfasser tut, zu seinem eigenen macht. Zugleich empfiehlt es sich grade für den Studenten dadurch, daß es auf das engste an Kants eigenes Unternehmen anschließt, von dem man eine gewisse Kenntnis bei jedem Studenten der Glaubenslehre voraussetzen muß. Worin seine historische Bedeutung, und worin seine Bedeutung grade für Fragen, die heute wieder die alleraktuellsten sind, liegt, ist in der Einleitung selber gesagt. (Vgl. S. 2 ff.) Das Ganze ist zugleich so angelegt, daß es dem Leser als ein Leitfaden zur nebenhergehenden Lektüre von Kants Hauptwerk dienen kann. Unter dem Texte geht in den Anmerkungen eine zusammenhängende Verweisung auf die jedesmal entsprechenden Abschnitte der Kritik der reinen Vernunft fort.

Inhalts-Verzeichnis.

A. Ideenlehre.

Seite

I. Einleitung 1

1. Gesichtspunkt; 2. Aktuelles Interesse der Friesschen Religionsphilosophie: Frage nach einem religiösen Prinzip a priori — nach der objektiven Gültigkeit der Erkenntnis a priori — nach Transzendenz oder Immanenz; 3. Fries' geschichtliche Stellung: zu Kant — zu Jacobi — zu Schiller — zur Romantik — zu Schleiermacher — zu Leibniz und Aufklärung. — Schüler: De Wette; 4. Werke.

II. Grundzüge und ideengeschichtliche Zusammenhänge von Fries' Religionsphilosophie . . 15

1. Zitate. 2. Die religiösen Wahrheiten notwendige Wahrheiten — Rationalismus; 3. Laienreligion — Deismus; 4. Gefühl gegen Reflexion — Antirationalismus; 5. Unmittelbarkeit — Sentiment; 6. Transzendentaler Idealismus.

III. Das Naturerkennen 28

1. Verfahren. — 2. Grundlegung des Naturerkennens in reiner Vernunft. — 3. Kritische Methode gegen skeptische und dogmatische. — 4. Zustandekommen der Grundsätze des Naturerkennens. — 5. Leitfaden zur Auffindung der Kategorien. — 6. Die Kategorien. — 7. Objektive Gültigkeit der Kategorien. — 8. Schematisierung und Restriktion der kategorialen Erkenntnis durch die Zeitanschauung ergibt die Grundsätze.

IV. Uebergänge zum idealen Erkennen 39

1. Naturgesetzlichkeit gründet nicht in der Kategorie sondern in der schematisierten Kategorie. — 2. Bedeutung der Entdeckung der reinen Vernunfterkenntnis. — 3. Uebergänge zur Idee. — 4. Schranken der Erkenntnis. Vermögen der Ideen.

Seite

V. Grundlage der idealen Erkenntnis 51

a. Die Antinomieen: 1. Die Welt unendlich in Raum und Zeit: die Welt vollendet. — 2. Alles zusammengesetzt, nichts Einfaches: Letztes einfaches. — 3. Naturgesetz, keine freien Ursachen: freie Ursachen. — 4. Bedingtheit ohne Ende: Notwendigkeit. — b. Auflösung durch den transzendentalen Idealismus. — c. Die positive Grundlage der Ideen.

VI. Die spekulativen Ideen 63

1. Absolutes Sein: Vollendung, Einfaches und Reales schlechthin, Ewigkeit, Unbedingtheit. — 2. Seele. — 3. Freiheit. — 4. Gottheit.

VII. Praktische Belebung der Ideen 73

1. Praktischer Schematismus der Idee. — 2. Ahnung, Geheimnis in Natur und Geistesleben. — 3. Unbeweisbarkeit. Deduktion. „Gottesbeweise". Irrtümer Kants in der Ideenlehre. — 4. Unmittelbares Leben der religiösen Ueberzeugung im Wahrheitsgefühl. — 5. Wissen und Glauben. — 6. Das Ewige ist positiver begrifflicher Erkenntnis unfaßbar. — 7. Aber im Gefühl positiv erlebbar. Ahnen. — 8. Religionsphilosophie und Religionswissenschaft.

B. Grundzüge der praktischen Philosophie.

VIII. Lehre von den Zwecken des Menschen. (Subjektive Teleologie) 87

1. Verhältnis zu Kant. — 2. Reine praktische Vernunft. Empfindung, Gefühl. — 3. Werte, Zwecke. — 4. Angenehm, Unangenehm. Neigung. — 5. Edel, Unedel. Reine Liebe. Prinzip ihres Urteilens ist a priori. — 6. Gut, Böse. Achtung. Pflicht. — 7. Würde der Person. — 8. Pflichtenlehre, Ethik. — 9. Religionspflicht. — 10. Anlage der Ethik. — 11. Reich der Zwecke. — 12. Psychologische Freiheit durch den verständigen Entschluß. — 13. Abweis des Hedonismus. — 14. Rechtslehre, Politik.

IX. Lehre vom Weltzweck. (Objektive Teleologie) 104

1. Das Sein selber unterliegt einem (verborgenen) ewigen Zweck. — 2. Religion ist die Beziehung auf diesen. — 3. Als solche entfaltet sie sich in den religiösen Grundgeheimnissen: a) unserer ewigen Bestimmung — b) des Schuldbewußtseins — c) der ewigen Vorsehung Gottes.

Seite

X. Ahnungslehre 111

1. Ahnung des Ewigen im Zeitlichen durch Gefühl. — 2. Aesthetisches gegen logisches Urteil. Gefühl gegen Verstand. — 3. Gleichnis. — 4. Beispiele. — 5. Die drei Grundarten des religiösen Gefühles. — 6. Anamnesis: a) im Urteil des Schönen; — b) im ästhetischen Urteil überhaupt (gefühlsmäßige Auffassung der ewigen Einheit und Zweckmäßigkeit der Dinge an sich); — c) im Urteil des Erhabenen; — d) die drei ästhetischen Gefühlsbestimmungen. — 7) Ahnung der göttlichen Weltregierung.

XI. Schluß 122

1. Kein Verständnis der geschichtlichen Einzelbildung der Religion bei Fries. — Schlüssel zu diesem Verständnis in Fries' eigener Lehre von Gefühl und Ahnung.

C. Fries' Philosophie in Beziehung zur Theologie.
(De Wette. Tholuck.)

XII. De Wette's Lehrerzählung 129

1. Bedeutung de Wette's. — 2. Theodor. — 3. Neologie. — 4. Kantianismus. — 5. Schelling, Romantik. — 7. Fries. — 8. Verstand und Vernunft. — 9. Innere und äußere Offenbarung. — 10. Supranaturalismus und Naturalismus. — 11. Das Christusbild. — 12. Verkirchlichung. — 13. Lehre vom Gefühl. — 14. Schleiermacher. — 15. Kant. — 16. Ahnungslehre. — 17. Fremdartiges.

XIII. De Wette's Dogmatik 156

1. Ihr Charakter. — 2. Geschichtsbild. — 3. Herder. Eingebung. — 4. Ahnung der Teleologie der Geschichte. — 5. Aufriß der biblischen Geschichte. — 6. „Lehrgehalt". — 7. Methode: a) rel. phil. Grundlegung der Dogmatik. b) Philosophie und Theologie. — 8. Die Theologie. — 9. Die Religionsphilosophie im Einzelnen. a) Grundbegriffe. b) Bedeutung der Religion im Geistesleben. c) Verwirklichung der Religion in Gemeinschaft und Geschichte (Offenbarung). d) Dogmen. e) Prinzip der Sondergestaltung der Religion in der Geschichte. f) Einheitliches Prinzip in der Entwicklung. g) Verquickung von Religionsdarstellung und Metaphysik.

XIV. De Wette's Sittenlehre 180

1. Verhältnis der philosophischen zur theologischen Ethik nach de Wette. — 2. Berichtigung.

Seite

XV. Tholuck 186

1. Erweckung. — 2. Friesſches Gut bei Tholuck.

XVI. Schluß 192

1. Aufgabe der Theologie iſt chriſtliche Religionswiſſenſchaft. — 2. Philoſophie und Theologie. — 3. Die „breite" Methode der Theologie. — 4. Religionsgeſchichte und Theologie. — 5. Die Glaubenslehre und Ethik im Ganzen der Theologie.

Druckfehler.

S. 18. Zeile 6 lies 2. ſtatt 1.
S. 19. „ 6 „ 3. „ 2.
S. 21. „ 23 „ 4. „ 3.
S. 22. „ 11 „ 5. „ 4.
S. 24. „ 18 „ 6. „ 5.
S. 48. Anm. ſtatt Kant, Kr. r. V. S. 491 lies Kant, Kr. r. V.² S. 419.

A. Ideenlehre.

I.

Einleitung.

1. Gesichtspunkt; 2. Aktuelles Interesse der Friesschen Religionsphilosophie: Frage nach einem religiösen Prinzip a priori — nach der objektiven Gültigkeit der Erkenntnis a priori — nach Transzendenz oder Immanenz; 3. Fries' geschichtliche Stellung: zu Kant — zu Jacobi — zu Schiller — zur Romantik — zu Schleiermacher — zu Leibniz und Aufklärung. — Schüler: De Wette; 4. Werke.

1. Unter den verschiedenen Denkern, die die Periode des deutschen Idealismus hervorgebracht hat, anerkannte man allgemein auch Jakob Friedrich Fries, nannte ihn mit Achtung, aber ging in Darstellungen der Gedankenbewegungen seiner Zeit doch zumeist sehr schnell an ihm vorüber. In der Geschichte der Philosophie verschwand er vor den angeblich größeren, in der Tat erfolgreicheren Denkern seiner Zeit, hinter Fichte und Schelling, und besonders hinter Hegel. In der Geschichte der Religionsphilosophie wies man wohl auf eine gewisse Verwandtschaft zwischen Fries und Schleiermacher hin hinsichtlich der Lehre vom religiösen „Gefühl", hielt diesen hier aber für den originaleren und umfassenderen Geist. In Wahrheit ist Fries in religionskundlicher Hinsicht nicht sowohl durch dasjenige, was ihn mit Schleiermacher verbindet, als durch das, was ihn von ihm trennt, besonders interessant und auch in dem Gemeinsamen ist er ganz original und bei genauem Hinsehen umfassender, gründlicher und stichhaltiger [1]). Aber nicht auf eine Ehrenrettung Fries', nicht

1) Die Berührung zwischen Fries und Schleiermacher habe ich in meinem Naturalistische und religiöse Weltansicht[2] S. 57 f. angegeben, muß aber das dort über Schleiermachers Vorzug vor Fries gesagte zu Fries' Gunsten zurücknehmen.

auf eine Vergleichung mit seinen Zeitgenossen soll es im Folgenden ankommen. Ueberhaupt leitet uns viel weniger ein geschichtliches als das Sachinteresse. Indem wir die in unseren Kreisen sich immer mehr verbreitende Ansicht und Einsicht teilen, daß für die religionswissenschaftliche Arbeit nach allem Historismus, Vergleichen, Inducieren, und nach manchen persönlichen Improvisationen und Notgebäuden wieder anzuknüpfen ist an jene große methodische Aufsuchung der rationalen Grundlagen der Religion im menschlichen Geiste, die im Anschluß an die vorbereitenden Versuche der Aufklärung der deutsche Idealismus in mannigfaltiger Form unternahm, leitet uns die Ueberzeugung, daß unter seinen Vertretern und Richtungen Fries und die Friesische Richtung in der Methode am glücklichsten, in den Ergebnissen am zuverlässigsten gewesen und darum als Ansatz- und Ausgangspunkt für unsere eigene Arbeit wichtig ist.

2. An und für sich, und zugleich in Bezug auf Fragen, die grade unter uns die aktuellsten sind, sind die wichtigsten Eigentümlichkeiten der Friesischen Religionsphilosophie vor allem diese:

a) Im Streite der Konfessionen untereinander, im Vergleichen der neu kennen gelernten Religionen mit einander war die Aufklärung teils zu einer relativistischen und skeptischen Haltung gegen Religion überhaupt (Hume, französischer Materialismus), teils aber zu der Ueberzeugung gelangt, daß der Maßstab dessen, was in den geschichtlichen Religionen wahr oder falsch, giltig oder nicht giltig sei, nicht selber in der Geschichte gelegen sein könne. Diese Ueberzeugung war — zu Unrecht — mit einer weitgehenden Geringschätzung des Geschichtlichen überhaupt verbunden gewesen, aber sie selber war eine bedeutsame und nicht wieder preiszugebende Erkenntnis. Wir hätten ja in der Tat gar nicht die Möglichkeit, zwischen größerem oder geringerem *Werte* der geschichtlichen Bildungen zu unterscheiden, nicht die Fähigkeit, selber einzustimmen, anzuerkennen, Wahrheit und Giltigkeit religiöser oder moralischer Behauptungen einzusehen, ohne den „spiritus sanctus in corde", ohne ein eigentümliches in uns selber liegendes Prinzip des Wahren, an dem wir messen, und durch das wir entscheiden. Geschichtlich entstehende Lehren, Ueberzeu-

gungen könnten sich uns so nur wie eine Suggestion aufdrängen, aber nicht mit innerer Ueberführung und wirklicher Einstimmung von uns angenommen werden. Dieses Prinzip in unserem Geist aufzusuchen, ausfindig zu machen und es ans Licht zu stellen ist aber offenbar die erste Aufgabe aller wirklichen religionsphilosophischen Bemühung, ohne die auch die geschichtliche Religionsforschung keine sichere Haltung gewinnen kann. Eine Religionsphilosophie in diesem Sinne ist eine sehr nüchterne Aufgabe, die wenig zu tun hat mit den hochfliegenden und phantasievollen Konstruktionen, Dichterschwüngen und halben oder ganzen mythologischen Träumen, die sonst sich an dieses Wort gehängt haben. Ihr Hauptgeschäft ist, mit Kant zu reden, „Kritik der Vernunft", nämlich Analysierung, Prüfung des menschlichen Geistes, daraufhin, ob und was er wirklich an solchen Prinzipien besitzt. Kant selber hat in seiner Ideenlehre, dieser höchsten und schönsten Errungenschaft seines Denkens, dazu den Grund gelegt. Der deutsche Idealismus hat in verschiedener Weise Kants noch unfertige und mit einigen schweren Fehlern behaftete Arbeit aufgenommen und fortgesetzt. Fries aber hat am sichersten die hier allein gültige kritische Methode bewahrt und gehandhabt und mit ihr das versuchte Prinzip aufzuweisen versucht. — Wie „aktuell" gerade heute eine solche Leistung ist, leuchtet ein. Wir suchen ja heute wieder von allen Seiten nach dem „religiösen a priori". Supernaturalismus und Historismus versagen, um Maßstab und Prinzip des Wahren in der Religion abzugeben. Religionsgeschichte wächst ins Ungeheure. Aber wie will sie von bloßer Religionen-Beschreibung zu Religions-Wissenschaft gedeihen, wenn sie nichts ist als Religionsgeschichte (— und wäre sie es bis zur „Religionsgeschichte des Handschuhs" inklusive, die uns in Aussicht gestellt ist). Ja wie kann sie auch nur Religionsgeschichte sein, wenn man nicht, wenigstens dunkel, zuvor ein Prinzip in sich hat, nach dem man auch nur den geschichtlichen Stoff auswählt, geschweige gruppiert.

b) Die Arbeit, das „religiöse a priori" — um diesen nicht sehr glücklichen und mit Mißverständnissen umgebenen Ausdruck noch einmal zu gebrauchen — ausfindig zu machen, wird heute von

vielen Seiten aufgenommen. Aber nun führt gerade diese Arbeit zu einer neuen Schwierigkeit, die vielleicht nicht für religionswissenschaftliche Forschung, aber für die lebendige Religion selber verhängnisvoll wäre. Man sucht und stellt bei aller Forschung nach Erkenntnissen a priori diejenigen Begriffe, Ideen, Urteile auf, die in reiner Vernunft, unabhängig von aller Erfahrung, gründen, die die Vernunft rein durch sich selber als ihr unanfechtbarstes, gewissestes Eigentum besitzt. Die Entdeckung dieses „a priori" überhaupt war das große Geschäft der Kantischen Vernunftkritik. Mit der Aufstellung der aprioriſchen Erkenntnisse aber hatte Kant nun die gefährliche Behauptung verbunden von ihrer nur subjektiven Giltigkeit und vom „Idealismus" des durch sie Erkannten. Weil diese Erkenntnisse aus reiner Vernunft entspringen und nicht „von außen" ihr gegeben werden, so, meint er, haben sie auch keinen Anspruch darauf, abgesehen von unserm Vorstellen zu *gelten*, haben keinen Anspruch darauf, daß ihnen ein Wirkliches draußen entspreche. Am bekanntesten ist diese von ihm angewandte Schlußweise bei den Beispielen seiner „transzendentalen Aesthetik", bei dem Raume und der Zeit. Er hatte gezeigt, daß Raum und Zeit Formen a priori sind unserer Sinnlichkeit, Sogleich folgert er daraus, daß sie für das „Ding an sich" ungiltig seien, nach der Schließweiße: „Weil a priori, darum „ideal", d. h. ungiltig für das Wesen der Dinge selber[1])." Man sieht leicht, wohin auf unserem Gebiet hier die Wege führen. Kants Schluß von der Apriorität auf die Idealität hat bis heute nachgewirkt. Und gerade in modernen Religionsphilosophien finden wir einerseits ein bedeutsames und kräftiges Bemühen um das „religiöse a priori", um die „religiösen Kategorien", die neben den „Naturkategorien" von selbständigem Rechte, gleicher Giltigkeit und Wichtigkeit sein sollen, und im Zusammenhange damit ein erweitertes Interesse an Religion und Religionsgeschichte. Aber zugleich stellt sich auch die Unmöglichkeit ein, zu diesem

1) Kr. d. r. V.[2] 42: „Der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich . . vor . . , denn weder absolute noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden."

„a priori“ die Giltigkeit abgesehen von unserm Vorstellen, das Sein an sich, zu finden. Nun mag es vielleicht für den Naturwissenschaftler gleichgiltig sein, ob die Kategorie, die er bei seinem Forschen anwendet, ob das Gesetz, das er erkennt, nur eine Form der Welt seiner Vorstellungen ist oder ob dem eine Welt der Wirklichkeit entspricht und gehorcht: für den Religiösen aber ist das nicht einerlei. Vielmehr hängt ihm an der Giltigkeit der religiösen Ideen abgesehen von seinem Vorstellen schlechterdings alles.

Hier nun ist der zweite Punkt, wo Fries' Denkarbeit gerade für unsere augenblickliche Lage so unmittelbar aktuell und bedeutend wird. Es ist einer der Ausgangspunkte seines Philosophierens überhaupt, den eigentümlichen verhängnisvollen Grundfehler Kants aufzudecken, der in die Kantische Kritik jenes sonderbare schillernde Zwielicht bringt unter dem mancher gelitten haben wird, und der für den Fortgang der Kantischen Philosophie so bedeutend geworden ist: den Trugschluß nämlich von der Aprorität einer Erkenntnis auf die Idealität des darin erkannten Gegenstandes. Aus diesem Trugschlusse folgt bei Kant die unsichere Haltung seiner schönen Ideenlehre die verwirrende Lehre von der „Dialektik des transzendentalen Scheins“, die schiefen und unzulänglichen Versuche, der Ideenlehre durch die „Postulate der praktischen Vernunft“ und den „moralischen Beweis“ eine nachträgliche Haltung zu verleihen, und sozusagen überhaupt jene ganze Sackgasse, in die sich bei ihm die Religionsphilosophie verlaufen mußte und hat. An der großen Verbesserung, die Fries hier an der Kantischen Philosophie angebracht hat, haben wir aber heute wieder das lebhafteste Interesse, denn ohne sie würden wir auch heute wieder zu einer Religionsphilosophie gelangen, die das töten wird, worüber sie philosophieren will.

c) Auch wegen der anderen Fragen, die gerade uns heute wieder mannigfaltig aufregen und verwirren, zu denen nach Pantheismus und Monismus, nach ganzer oder halber Immanenz, hat Fries' Philosophie ein unmittelbar aktuelles Interesse. Sie befreit von den Versuchen, durch derlei schwebende und undeutliche Ausdrücke einander fremdartige Vorstellungskreise gegenseitig sich

anzugleichen, indem sie kritisch aufweist, zu welchen Begriffen und Ideen Vernunft selber in sich die Grundlage hat, und zu welchen nicht.

3. Ueber den historischen Ort von Fries kurz Folgendes. Er ist ausgesprochen Schüler Kants, nicht im Sinne der ersten primitiven Kantischen Schule, die sich wesentlich nur wiederholend, die Lehren des Meisters gruppierend und etwa erklärend, eng und fest im Bannkreise und auf der Stufe des Meisters hielt, und deren typischer Vertreter etwa Kiesewetter ist, sondern so, daß er, ohne sich von der „genialischen" Wendung der Philosophie durch Fichte, die Romantik und die aus der Romantik geborenen Systeme fortreißen zu lassen, dem allgemeinen Zuge und Geiste jener Zeit vielmehr widerstehend, alle Kraft zunächst setzt an die Vollendung und den Ausbau der Vernunftkritik und der kritischen Methode selber. Die großen Erweiterungen und Verbesserungen, die er hiebei am Kantischen Werke anbringt, begegnen uns weiter unten. Das ihm Eigentümlichste ist hier seine Unternehmung, in „seiner neuen oder anthropologischen Kritik der Vernunft" (1807, 2. Aufl. 1828) für die von Kant nur aufgefundenen metaphysischen Begriffe, Grundurteile und Ideen die „quaestio iuris" zu stellen und diese zu beantworten durch die „anthropologische" Nachweisung der „unmittelbaren Erkenntnis", aus der sie entspringen.

Es ist gängig, Fries mit Jacobi zusammenzustellen. Und in der Tat liegt eine enge Verwandtschaft zwischen beiden vor. Jacobi führte schon vor Fries den Kampf gegen das, was Fries das „rationalistische Vorurteil" nennt, gegen die angebliche Allmacht und Alleinherrschaft des Beweises. Der Rationalismus wollte nur das als gewisse Wahrheit gelten lassen, was beweisbar sei. Jacobi zeigte, daß um etwas zu beweisen, es vorher der Erkenntnisse bedürfe, aus denen bewiesen werde, daß diese wieder etwa aus vorhergehenden beweislich seien, und so eine Weile fort, aber daß man zuletzt doch einmal damit an ein Ende oder vielmehr an einen Anfang kommen müsse, der in Nichtbeweisbarem sondern unmittelbar Gewissem bestehen müsse, weil es sonst zu gar keinen Beweisen kommen könne. Und anderer-

seits erkannte Jacobi schon ziemlich deutlich die Schwäche in der Kantischen Kritik hinsichtlich ihres schwebenden Verhaltens zu den „Dingen an sich", zu dem vom Vorstellen unabhängigen Wirklichen. Beides kehrt bei Fries wieder. Aber die Verwandtschaft ist keine Abhängigkeit. Und in ersterer Hinsicht ist zwischen beiden ein großer Unterschied. Es gelingt Jacobi nicht, philosophierend jenes „Unmittelbare" in der Vernunft aufzuweisen, sondern mit einem Protest gegen Philosophie überhaupt rettet er sich in das, was er „Glaube" und „Offenbarung" nennt und wird turbulent und dogmatisch. Umgekehrt grade Jacobi hat in den späteren Auflagen seiner Werke sich die Ergebnisse der Friesschen Kritik zu nutze gemacht und seinen Anschauungen dadurch festeren philosophischen Halt verliehen. Und manches, was als Jacobis Lehre umgeht, ist bis in die Ausdrücke hinein vielmehr Friesisches Gut [1]).

---

1) Vgl. die ausführlichen Zitate aus Fries' Kritik in Jacobis schöner Schrift „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" [1811. 2. Aufl. 1828] S. 86 nach Fries' Kritik I [1] 339. Auf S. 126 empfiehlt er Fries ausdrücklich als den, der [nebst Bouterweck] „diesen Gegenstand ausführlich erörtert und der Frage auf eine dergestalt vollständige und in Absicht des Ganzen der Philosophie durchaus lehrreiche Weise Genüge getan." — Vgl. S. 133 nach Fries I 199 - 207. — Vgl. S. 137 über Deduktion und Beweis, S. 138 „objektive Bedeutung der Kategorien". S. 142 nach Fries' Schrift „Ueber die neuesten Lehren von Gott und der Welt." Seitenlanges Zitat aus Fries' Kritik der Vernunft. — S. 146 nach Fries' „Ueber die neuesten Lehren . ." S. 198 und 206. — Besonders aber die ganze durchgehende Terminologie.

Nachdem Obiges geschrieben war, stellte mir Herr Dr. L. Nelson, der Herausgeber der Abhandlungen der Friesschen Schule, neue Folge, persönliche schriftliche Aufzeichnungen von Fries aus seinem Leben zur Verfügung. Hier sagt Fries selber gelegentlich über sein Verhältnis zu Jacobi: „In Heidelberg hatte ich ähnlichen Verkehr . . . bis ich mich mit de Wette zusammenfand . . Dazwischen regte mich auch besonders mein Verkehr mit Jacobi an, wie mein Anteil an seinem Streite mit Schelling zeigt. Als ich durch den Briefwechsel seinen strengen Rationalismus endlich verstand, wurde ich sehr gestimmt, ihm überall soweit möglich Recht zu geben, und dadurch habe ich manche Beurteiler veranlaßt, mein Verhältnis zu ihm ganz falsch zu beurteilen. Jacobi wirkte durch seine Romane jugendlich anregend auf mich in gemütlicher Weise. In der Philosophie war ich aber nie sein Schüler, sondern meine Ansichten sind

Von tiefer Wirkung auf Fries ist sein Mitkantianer Schiller. Aufs engste verwandt ist er ihm in seinem Interesse für die ästhetischen Fragen und in der Weise ihrer Behandlung. Und es ist wahrscheinlich, daß der Jüngere von dem Aelteren hier direkt gelernt hat. Doch sind beide ja gleich sehr abhängig von demselben Meister Kant und seiner Kritik der Urteilskraft. Die objektive Giltigkeit der ästhetischen Erkenntnis hat Fries gegenüber der von Kant behaupteten bloß subjektiven schärfer und methodischer im dritten Teile seiner Kritik aufgewiesen. — Streng scheidet er sich von der Romantik und der romantischen Philosophie. Ihr Bruch und Fehde mit der Aufklärung ist ihm ganz fremd. Wie in Kant selber setzt sich in ihm der klare Geist der Aufklärungszeit und ihre besten Motive fort, vertieft und bereichert durch die „klassische Periode", durch den neuen Humanismus und die literarisch-ästhetische Kultur der Zeit. Seine eigene mathematische Bildung und die strenge Methode der Kantischen Schule scheiden ihn von der Denkrichtung, in der die Kraftgenialität und die Phantasie zum Organ der Philosophie erhoben wurden. Und sehr scharf ist sein Kampf gegen Fichtes „Rhetorik" und Schellings hereinbrechende Mystagogie. Dabei ist er es gerade, der zwar nicht die Phantasie aber das Gefühl zu der ihm zukommenden Stelle in der Philosophie bringt, auch hier ein Fortsetzer dessen, was sich grade in der Aufklärung, besonders bei Rousseau, vorbereitet hatte.

Mit Schleiermacher hat Fries gemein die Herrnhutische Jugendbildung und damit die Kenntnis der Religion von ihrer Gefühlsseite. Er zitiert Schleiermacher schon in seinem „Wissen, Glaube und Ahndung" von 1805 [1]), offenbar nach dessen „Reden über die Religion", und ist mit ihm einig in der Wertung des

nur aus denen von Kant hervorgegangen, sowie ich diese in der Religionsphilosophie fortzubilden versuchte. Auch meine Ansicht von Wissen, Glauben und Ahndung, sowie meine Lehren vom Gefühl sind von Jacobi ganz unabhängig entwickelt worden. Vielmehr ist Jacobi in seinen letzten Arbeiten über die göttlichen Dinge mir zum Teil gefolgt."

1) S. 239: „wollen wir uns mit denjenigen verständigen, welche bisher über Religion philosophiert haben . . . ."

Gefühls für die Religion. Seine eigene Lehre von der „Ahndung" berührt sich eng mit Schleiermachers „Anschauung und Gefühl des Universums". Zwei sonst sehr entgegengesetzte Denker kommen sich hier an diesem Punkte nahe. Abhängigkeit ist aber auf keiner Seite vom Andern vorhanden. Die Quelle der Ahndungslehre bei Fries ist — sofern sie nicht eben die Tatsächlichkeit in seiner eigenen Brust ist — die Kantische Kritik der Urteilskraft. Denn wer hier fein hört und andere zum Teil schon ganz frühe Aussagen Kants mit heranzieht, muß finden, daß diese wichtige Lehre als Begleiterin der Ideenlehre bei ihm schon mit da ist. So kommt es, daß die Ahndungslehre von vornherein bei Fries in fester philosophischer Haltung auftritt. Bei Schleiermacher aber ist sie zunächst vielmehr eine Divination, der von der Methode der „Einfälle" etwas anhaftet, nach der man in romantischen Kreisen philosophierte: und das Machtgebot des Genie ersetzt in den „Reden" oft genug die philosophische und geschichtliche Begründung. Die Weise, wie sich das Universum „anschauen und fühlen lasse" und was das in nüchternern und deutlicheren Ausdrücken bedeute, bleibt in poetischem Halbdunkel. Und als die ursprüngliche Konzeption in der späteren Entwicklung Schleiermachers sich präziser fassen will, da bleibt vom ursprünglichen Reichtum und Ueberschwang nur das „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit" nach, eine sehr unzulängliche und einseitige Beschreibung des religiösen Gefühls, das Fries viel mannigfaltiger und bestimmter entwickelt. — Der bedeutsamste Unterschied aber zwischen beiden, der, dessen wegen Fries überhaupt grundsätzlich abzurücken ist von der „Gefühlsphilosophie", ist dieser. Bei Schleiermacher gelingt es nur mit Mühe und bleibt es immer etwas Nebensächliches, die Verbindung herzustellen zwischen religiösem Gefühl und religiöser *Ueberzeugung*, ohne die das andere des Haltes der Grundlage und des Rechtes entbehren müßte. Eine Giltigkeit solcher Ueberzeugung als Erkenntnis wird von Schleiermacher anfänglich geradezu abgelehnt. Sehr zum Nachteil der Religion und im Widerspruch mit ihrem elementarsten Wesen! Die religiöse Ueberzeugung muß *wahr* sein und ihre Wahrheit auch aufweisen können, d. h. sie

muß den Anspruch erheben, Erkenntnis [1]) zu sein. Sonst wird die Religion selber unmöglich und kann sich höchstens halten als freies Träumen empfindsamer Herzen. Hier nun scheidet sich die Friessche Religionsphilosophie am gründlichsten von Schleiermacher. Den ursprünglichen „Glauben", den idealen Ueberzeugungskreis aufzufinden und ihm seine Wahrheit zu sichern, ist von vornherein für Fries die höchste Aufgabe von Philosophie überhaupt, der gegenüber er alle andere Bemühung letztlich als einen „Umschweif" erklärt. Er vertritt damit das Lebensinteresse der Religion selber. — Ganz entsprechend ist der Unterschied von Fries und Schleiermacher in ihrem Urteil über das Verhältnis der Religion zur Moral. Bei Fries ist die Einsicht ebenfalls vorhanden, daß Religion nicht Moral ist und umgekehrt. Auch der falsche Versuch Kants, religiöse Ueberzeugung auf moralische zu gründen und erst von ihr eine nachträgliche und gewaltsame Giltigkeit zu erborgen, ist von ihm völlig verlassen. Aber das enge organische Verhältnis beider, für das die Geschichte der Religion einmütig zeugt, wird von Fries deutlich aufgewiesen, während es von Schleiermachers Grundlagen aus immer nur künstlich herzustellen ist.

Gelegentlich rechnet sich Fries selber einmal unter die „Leibnizianer". Andrerseits spricht er in seiner Geschichte der Philosophie ziemlich gering von Leibniz. Aber daß er zusammen mit der Kantischen Philosophie in die Schule und Geistesrichtung Leibniz' gehört, kann nicht zweifelhaft sein. Nicht sowohl in Bezug auf das große dogmatische System von Leibniz mit prästabilierter Harmonie und Monadenlehre, als in Bezug auf gewisse zugrunde liegende Tendenzen seiner Denkart überhaupt. Vor allem in Leibniz' nouveaux essais bereitet sich die Grundeinsicht und damit die Grundrichtung des gesamten kritischen Philosophierens vor: die nämlich, daß es überhaupt so etwas gibt wie „reine Vernunft" und daß sie durch Selbstbeobachtung zu prüfen ist.

1) Alles Wissen ist Erkenntnis. Aber nicht alle Erkenntnis muß Wissen sein. Wir reden ausdrücklich von „Glaubenserkenntnis". — Diese Unterscheidung zwischen Erkennen überhaupt und Wissen durch Fries ist sehr bedeutsam.

Leibniz' Erkenntnis, daß dem Intellekt nichts angeboren sei außer der Intellekt selber, könnte der Leitsatz sein für Fries' neue Kritik der Vernunft. Die große Grundlehre sodann vom transzendentalen Idealismus ist vorbereitet in den bei Leibniz durchbrechenden Grundüberzeugungen, daß Raum und Zeit phänomenaler Natur seien, eine Erkenntnis, die die Lehre von der prästabilierten Harmonie eigentlich durchkreuzt. (Vgl. Leibniz, Entgegnung auf Bayle, Kl. phil. Schriften, Reclamsche Ausg. S. 121: „Ich anerkenne, daß die Zeit, die Ausdehnung, die Bewegung und das Stetige im allgemeinen, in der Weise wie diese Dinge in der Mathematik aufgefaßt werden, nur ideale Dinge sind ... Sogar Hobbes hat den Raum als ein phantasma existentis definiert.") Und Fries' Lehre, daß mit Raum und Zeit das materielle Dasein überhaupt zerrinnt und vor der Idee nur das Reich des Geistes und der Freiheit als ewige Wirklichkeit stehen bleibt, ist das dunkel gefaßte Ziel auch von Leibniz' Denken, so sehr es sich bei ihm auch dogmatisch verholzt und mit falschen Prämissen, Konsequenzen und querliegenden Nebengedanken umgibt. Endlich, die ganze „anthropologische" Grundlage von Fries' Philosophie, seine Lehre von der dunklen Erkenntnis unserer Vernunft und ihrer Wiederbeobachtung in der Reflexion ist nur möglich durch Leibniz' Entdeckung der dunklen, der klaren und der deutlichen Vorstellungen, und des Unterschiedes von Bewußtsein gegen unbewußtes Vorstellen [1]). Fries' Lehre vom Verhältnisse

1) Selbst die Fehler der Leibnizschen Lehre wiederholen sich hier bei Fries. Schon Leibniz verwechselt Bewußtsein, bewußtes Haben einer Vorstellung, mit dem „inneren Sinn", mit dem Bewußtsein um das Haben einer Vorstellung. Vgl. Prinz. der Nat. u. Gn. a. a. O. 140: „.. das Bewußtsein, oder das auf diesen inneren Zustand (nämlich der Vorstellung der Außendinge) bezügliche Wissen." Diese Verwechselung findet sich bei Fries sehr allgemein wieder und ist in seiner Kritik nicht ohne Folgen. — Das Gebiet der dunklen Vorstellungen, oder wie man es heute nennt, des Unbewußten, des Unterbewußten, zieht immer mehr die Aufmerksamkeit der Psychologen auf sich. James hat es in seinem Varieties of religious experience sehr umfassend zum Verständnis der religiösen Erlebnisse herangezogen. Die Bedeutung des Gebietes der dunklen Vorstellungen ist Fries auch nach dieser Seite wohl bekannt: „Ja, dieses dunkle Feld unserer Vorstellungen ist sogar bei weitem

des Geistigen zum Körperlichen hat mit der Leibniz' deutliche Beziehung darin, daß er die Form des Organismus und die Seele das sich Korrespondierende sein läßt; dasselbe schwebt Leibniz vor bei seiner Lehre von den „plastischen Naturen".

Als Hegel nach Berlin berufen wurde, war neben ihm Fries mit in Frage gekommen. Vielleicht, wenn die Wahl auf ihn gefallen wäre, hätte es statt der Hegelschen eine Friesische Periode gegeben. Denn Ort, Einfluß und Umstände trugen viel dazu bei, jene Schule zu verbeiten. Vielleicht aber auch doch nicht, denn der Geist der Zeit, die romantische Auswirkung, die Repristination und Reaktion in kirchlichen und politischen Dingen fanden in der Hegelschen Philosophie viele Möglichkeiten, in der Friesischen keine. Eine nicht unbedeutende Friesische Schule hat es auch so gegeben, mit tüchtigen Namen darunter. Uns am bekanntesten pflegt daraus de Wette zu sein. Er war Fries' und Schleiermachers Freund. Und man rechnet ihn wohl als eine Art Verbindungsglied zwischen beiden. Doch ist die Grund-

---

größer als das helle, dessen wir uns bewußt sind. Unter der ganzen Menge unserer jedesmaligen Vorstellungen machen die klaren nur einzelne lichte Punkte in einem unermeßlichen Gebiete des Dunklen aus. . . . Ein Gelehrter würde eine halbe Welt auf einmal vor seinem Auge offen liegen sehen, wenn plötzlich die ganze Menge der dunklen Vorstellungen seines Gedächtnisses ihm klar würden. Oder welche Menge von Vorstellungen müssen in wenigen Augenblicken in dem Gemüte eines Musikers geweckt werden, der auf der Orgel phantasiert und dabei vielleicht noch mit jemandem spricht; wo noch dazu jede dieser Vorstellungen ein eigenes Urteil über die Schicklichkeit braucht, indem er jeden Mißlaut bemerken würde, und doch die Phantasie hinterher so schön ausfällt, daß er bedauert, sie nicht aufgeschrieben zu besitzen. Wie weniger aber von allen diesen Vorstellungen wird er sich während des Spieles bewußt. Das Nämliche zeigt sich bei jedem Nachdenken, wo wir uns selten aller einzelnen Vorstellungen, die uns leiten und unser Urteil bestimmen, bewußt werden. Das Talent des Dichters nennt man seinen Genius, als wenn es ein höherer Geist wäre, der ihm die Ideen einspricht und seine Tätigkeit leitet, eben weil der Dichter hier ganz in der Gewalt seiner dunklen Vorstellungen ist und selbst nur von Wenigem angeben kann, wie er es zu schaffen im Stande sei. Aus eben diesem geheimen Innern hörte Sokrates die Sprüche seines Dämons." (Kr. I 115 f.)

lage seiner Religionsphilosophie ganz Friesisch [1]). In seinem schönen, bis heute wertvollen Büchlein „Ueber Religion und Theologie" 1815 (2. Aufl. 1821) kommt sie in populärer Form zum Ausdrucke, in Annäherung und Verbindung mit Schleiermacherschen Gedanken. Und in seinem größeren Werke „Ueber die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluß auf das Leben" (Berlin 1827) wird sie ihm der Schlüssel zu den mannigfaltigen Erscheinungsformen der Religion in der Geschichte. (In diesem Buche gibt er zugleich ein methodisches Beispiel für die Durchdringung und Befruchtung der geschichtlichen Arbeit mit klaren philosophischen Grundeinsichten vom Wesen der Religion.) Selbständig erweitert hat de Wette die Friesische Lehre durch die Anwendung der „Ahndungslehre" auf das Gebiet der Geschichte. (Ahnung der göttlichen Vorsehung in der Geschichte, zumal in der religiösen.)

Apelt, der Schüler Fries', Professor der Philosophie in Jena († 1859) hat in seinem Buche „Metaphysik" (Leipzig, 1857) sozusagen das Schulbuch der Kantisch-Friesischen Philosophie geschrieben. In seiner methodischen Schärfe, und zugleich in seiner prägnanten Klarheit ist es bewundernswert und in dieser Hinsicht vielleicht überhaupt von keinem Buche der philosophischen Literatur übertroffen. Es enthält die wesentlichen Punkte der Religionslehre mit. Eine eigene kurze leitfadenartige „Religionsphilosophie" von Apelt ist 1860 herausgegeben. — Sehr bemerkenswert ist die Prüfung und Auseinandersetzung mit Schleiermachers gesamter Religionsphilosophie, die von seiten der friesischen Richtung H. Schmid, Professor der Philosophie in Heidelberg, gegeben hat in seinem „Ueber Schleiermachers Glaubenslehre mit Beziehung auf die Reden über die Religion", 1835 [2]).

1) In Henkes Biographie Fries' steht im Anhang De Wettes Aufsatz „Zum Gedächtnis von Fries" und sein Briefwechsel mit Fries. Hier gibt er sein Schülerverhältnis sehr genau und treffend selber an. „Ich halte Fries für einen der größten Genien, welche die Geschichte der Philosophie aufzuweisen hat... Man weiß schon, daß ich seiner Lehre mit voller Ueberzeugung zugetan bin." Der ganze Aufsatz gibt einen sehr guten knappen Aufriß der Friesischen Denkungsart.

2) Zu vergleichen von H. Schmid noch sein „Mystizismus des Mittel-

4. Von Fries' eigenen Werken kommen in Betracht: Wissen, Glaube und Ahndung, 1805 [1]). In diesem populärer gehaltenen Buche nimmt Fries die Ergebnisse seiner Forschung vorweg. Sie selber bringt er in seinem dreibändigen Hauptwerke „Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft" von 1807. Sodann im System der „Metaphysik" 1824, und im „Handbuch der praktischen Philosophie" (I. Ethik oder die Lehre der Lebensweisheit 1818; II. Religionsphilosophie und Aesthetik 1832), und in seinem philosophischen Roman: Julius und Evagoras, oder die Schönheit der Seele, 1822.— Seine logischen und psychologischen Grundlagen hat er gegeben in seinem „System der Logik" [11] 1819 und in seinem „Handbuch der psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes" 1820. (Vgl. hierzu H. Schmid: „Versuch einer Metaphysik der inneren Natur" 1834, die Fries gewidmet ist und seine psychologische Arbeit fortsetzt.) Von Interesse ist auch Fries' kleine Flugschrift: „Fichtes und Schellings neueste Lehren von Gott und der Welt" 1807 und „Von deutscher Philosophie, Art und Kunst, ein Votum für Jacobi gegen Schelling 1812. Den historischen Ort des Friesischen Philosophems findet man am besten nach seiner eigenen „Geschichte der Philosophie, dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwicklung" 1837—40 und in Apelts „Epochen der Geschichte der Menschheit" 1845—46, Bd. II. Eine sehr ausführliche Darstellung der Philosophie Fries' (ausgeschlossen Religionsphilosophie) hat Elsenhans gegeben in seinem „Kant und Fries" (Gießen 1906). Ueber die ältere und die jüngst wieder entstandene neuere „Friesische Schule" ist in Christliche Welt l. c. kurz berichtet. Sie hat die „Abhandlungen der Fries'schen Schule" in neuer Folge

---

alters" (Jena 1824). Die Fries'sche Philosophie setzt sich allem Mystizismus entschieden entgegen. Dies Buch zeigt aber, daß auch auf ihrem Boden für das Bedeutende und Gehaltvolle dieser eigentümlichen geschichtlichen Erscheinung Verständnis und Billigung möglich ist. Und der Versuch einer „anthropologisch-psychologischen" Behandlung des Stoffes ist sehr bemerkenswert.

1) Neu herausgegeben von Nelson. Göttingen, Vandenh. u. Rupr. 1906. Vgl. die Anzeige und Inhaltsbezeichnung in Chr. W. 1908, Nr. 34.

wieder aufgenommen. Die bemerkenswerteste unter diesen ist Nelson: Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem [1]).

II.

Grundzüge und ideengeschichtliche Zusammenhänge von Fries' Religionsphilosophie.

1. Zitate. 2. Die religiösen Wahrheiten notwendige Wahrheiten — Rationalismus; 3. Laienreligion — Deismus; 4. Gefühl gegen Reflexion — Antirationalismus; 5. Unmittelbarkeit — Sentiment; 6. Transzendentaler Idealismus.

Was Philosophen in ihren Systemen systematisch, methodisch, subtil, in abstrakten Ausdrücken der Schulsprache und dem Ungeübten schwerer faßlich niederlegen, das pflegen sie vorher und zugleich als persönliche Grundüberzeugung, als Denk- und Geistesrichtung, in Gefühl und in allgemeinerer und loserer Haltung zu besitzen. Es ist oft nützlich, um sie in ihrer abstrakteren Redeweise zu verstehen und ihren methodischen Ausführungen zu folgen, diesen Untergrund, aus dem sich ihre philosophische Arbeit erhebt und gestaltet, in jener schlichteren Form zu kennen und den Philosophen, bevor man ihn die abstrakte und kunstvolle Sprache seiner Wissenschaft reden hört, zunächst sozusagen in seinem Hausdeutsch zu vernehmen. Mit solchen Grundüberzeugungen ist ein Philosoph zugleich immer — da niemand das Denken oder das Geistesleben überhaupt mit sich selber von vorne anfängt — im Zusammenhange der Geistesbewegungen seiner Zeit, und es gibt eine pessimistische Ansicht von der Philosophiegeschichte und den Systemen der Philosophen, die in ihnen nichts sonst als die abstrakter ausgedrückten Meinungen und — Irrtümer des Zeitgeistes sehen will. Aber im Zusammenhange der geistigen Bewegungen und Ideenbildungen seiner Zeit stehen, muß nicht heißen, nur ein Repräsentant zufälliger Zeitmeinungen zu sein. Denn nicht nur Irrtümer, sondern auch die Erkenntnis arbeitet sich in der allgemeinen Ideenbewegung mit voran und allmählich heraus. Und

1) Als Sonderdruck, Göttingen, 1908, Vandenhoeck und Ruprecht. Vgl. darüber die Besprechung in Christliche Welt, 1909.

ob das aus dem Geiste der Zeit Aufgenommene wirklich Erkenntnis sei oder nicht, darauf ist die Probe gerade, ob es dem Philosophen gelingt, es wirklich in Philosophie überzuführen oder nur Scheingebäude daraus aufzurichten. — So folgen zunächst eine Reihe von Zitaten, die die Gesamtanschauung und Denkrichtung Fries' allgemeiner ausdrücken. Und hieran schließt sich dann ein kurzer Nachweis der zeitlichen Ideenzusammenhänge, in denen er damit steht.

„Der wahre Glaube, das Vertrauen auf Gott ist in jedem Menschen auf die gleiche Weise gegründet und gewinnt an Kraft nur mit der Liebe, mit der Hebung der sittlichen Willenskraft in der Frömmigkeit und nie durch bloße wissenschaftliche Ausbildung des Verstandes. Keine Wissenschaft schafft dem Menschen eine andere und höhere Gotteserkenntnis als die durch das erste einfache religiöse Gefühl. Keine Wissenschaft begründet uns den Glauben, sondern die ganze wissenschaftliche Aufgabe für die Ausbildung der Religionslehre geht nur darauf, diesen Glauben vor dem Bewußtsein rein für sich hervorzuheben und ihn von alledem zu unterscheiden, womit er leicht verwechselt werden kann, in Irrlehre und Aberglauben verwechselt ist." (Handb. der Religionsphil. 32.)

„Die religiösen Ueberzeugungen von dem, was wir nicht schauen und dem wir doch vertrauen, können nicht sinnlichen Berührungen unseres Geistes entsprungen sein. Denn sie sind ein ursprüngliches Eigentum der Vernunft und müssen mit gleicher Wahrheit in jedem menschlichen Geiste leben." (Handb. 15.)

„Im gläubigen Vertrauen auf Gott leben mir die höchsten Gefühle der liebenden Achtung, Ehrfurcht und Verehrung." (Gesch. d. Phil. II, 450.)

„Der Mittelpunkt unseres Geistes ist ein unendlicher Glaube und eine ewige Liebe. Durch diesen Glauben und diese reine Liebe tritt allein alles Lebendige in die Welt vor unsern Augen. In ihr ist in unserm Innersten der einzige Quell all unseres Lebens. Von hier aus kündigt sich dem gemeinen Verstande im dunkleren Gefühl der Würdigung des Wertes der Tugend, im dunkleren Gefühl des Gefallens am Schönen und Erhabenen und endlich im Gefühle der Hoheit der Religion allein das ewig Bestehende an. Der gemeinste Glaube und die geläutertste Spekulation sind sich hier gleich, wenn es gilt, das Ideal des höchsten Gutes in der Vereinigung der reinsten Liebe und der reinsten Achtung im Gefühle der Anbetung zu fassen. Ebenso bei jedem andern Gegenstande der Religion." (Kr. I 386.)

„Und so bleibt endlich die ganze Betrachtung (der mathematisch-physikalischen Weltansicht) nur von physischer Bedeutung. Für den Menschen verliert sie zuletzt gerade um ihrer Größe willen in der Unermeßlichkeit ihrer Raumweiten und ihrer Zeitläufte alle Bedeutung. Stirb nur und du wirst mit einem Male den ganzen Raum los mitsamt der Zeit. Aber innen im Geiste entfernt sich nicht von dir weder die Schönheit der Blütenflur noch die Liebe in deinem Herzen noch die allumfassende ewige Liebe." (Gesch. d. Phil. II 357.)

„Gemeinhin verstehen diejenigen, welche wohl Religion haben aber eben nicht in eminenterem Sinne religiös sind, unter ihrer Religion nichts anderes als ihr Glaubensbekenntnis über ihr Verhältnis zu Gott und einer andern Welt. Wer sich aber mehr für Religion interessiert, der eigentlich Religiöse, findet mehr in ihr und gleichsam etwas ganz anderes. Es wird mir auch jeder Religiöse zugeben, daß wenn ich gleich nicht die ihm liebsten Ausdrücke gewählt habe, man doch sagen könne: das Gefühl, worin ihm eigentlich die Religiosität besteht, sei die Ahndung des Ewigen im Endlichen." (W. Gl. A. 235 f.)

„(Die religiösen Ueberzeugungen) fußen auf dem allgemeinen Gegensatz des Ewigen und Endlichen. Wenn in der Religionslehre dem endlichen Sein das ewige entgegengesetzt wird, so ist unter der Ewigkeit nicht ein Sein durch alle Zeit zu verstehen, sondern man setzt die Ewigkeit der Zeit selbst entgegen. Das ewige Sein ist ein Sein unabhängig von allen Schranken in Raum und Zeit. Alles Sein in der Zeit ist nur ein endliches Sein, welches wir jetzt allein begreifen können, dem wir aber im Glauben entgegensetzen ein ewiges Sein bei Gott. Es ist dieser Gegensatz derselbe, welchen die Kantischen Philosophen mit dem Unterschied der Erscheinung und des Seins an sich bezeichnen. Das wahre oder ewige Sein ist das Sein an sich; das endliche Sein an sich aber eine Erscheinung jenes ewigen Seins bei Gott. Religiosität besteht nicht bloß aus dem Glauben an das Ewige sondern aus Andacht. Andacht ist die ihr eigentümliche Gemütsstimmung, welche eben durch die Ahnung des Ewigen im Endlichen der Natur erweckt wird. (Durch sie) lebt (der Vernunft) in dem endlichen Sein der Geist des Ewigen. Religiosität wird uns nur darin, daß in der Endlichkeit der Natur um uns her und in dem endlichen eigenen inneren Leben doch für das Gefühl das Ewige geahndet wird, Wärme und Leben des Ewigen unser ganzes endliches Wesen durchdringt — und das ist die Stimmung der Andacht." (W. Gl. A. 237 f.)

In diesen Zitaten spricht sich in allgemein verständlicher Form eine bestimmte religiöse Grundansicht aus, die, mit Fries

zugleich von vielen seiner Zeit geteilt, in bestimmten ideengeschichtlichen Zusammenhängen der Zeit steht. Es ist eine Auffassung, die neben und gegen andere sich in langer Vorbereitung in Deismus und Aufklärung herausgearbeitet und stufenweis gekräftigt, geklärt und vertieft hat. Ihre wesentlichen Charakteristika sind:

1. Die religiösen und moralischen Ueberzeugungen und Religion und Moral überhaupt können nicht „zufällige Wahrheiten" sein. — Diese Ueberzeugung entwickelt sich vornehmlich auf der rationalistischen Linie der Aufklärung, deren Fortsetzer in dieser Hinsicht Fries ist. Sie macht sich, wie man weiß, in der Aufklärung sehr bald polemisch, und von ihr aus sieht man hernach gegen das, was als Religion allerorten gängig war, gegen die „positive" Religion. Aber in Wahrheit war diese Erkenntnis ursprünglich aus der Religion — ja aus der Schullehre selber — entbunden. In der Lehre vom testimonium spiritus sancti internum lag ja schon, daß der letzte Gültigkeitsgrund der religiösen Wahrheit nicht Autorität, Lehramt, kirchliche Ueberlieferung, Schrift, Wunder, historische Tatsächlichkeit sein konnte, sondern ein eigenes Prinzip im Innern des Menschen. Und von daher gibt sich auch die Selbstverständlichkeit dieser Ueberzeugung. Lessing weist nach, daß auf historischen Tatsachen keine notwendige Wahrheit gründen könne. Aber daß die religiöse Wahrheit eine „notwendige Wahrheit" sein müsse, weist er nicht nach: das ist ihm mit seiner ganzen Zeit selbstverständlich. Und diese Selbstverständlichkeit entspricht ganz dem religiösen Wahrheitsgefühl. Der Gegensatz von historisch-empirischer Wahrheit und notwendiger Wahrheit kommt ja ganz überein mit dem von bloßem Belehrtwerden und von Selbereinsehen (= innerlich überführt werden). Daß aber in der Religion auf das Letztere alles ankommt, ist ihr wirklich „selbstverständlich". — Von Cartesius zu Spinoza, Leibniz, Lessing arbeitet diese Ueberzeugung sich durch. Aber sie ist überhaupt ein Teil jener sehr einheitlichen und übereinstimmenden Grundlage von Gesamtüberzeugung, die der „Aufklärung" trotz Verschiedenheit der Schulen Einheit gibt. Und eigentlich ist sie der Sinn der vergeblichen, aber immer neuen Bemühungen der Zeit um den „ontologischen Gottesbeweis", d. h. um eine Selbst-

vergewisserung über Gott ohne alle „empirische Beimischung", rein „a priori", rein aus den Mitteln des vernünftigen Geistes selber. Es steckt als treibendes dahinter das richtige Gefühl, daß die höchsten Ideen des vernünftigen Geistes und ihre Wahrheit in nichts Aeußerem, „Zufälligem" letztlich gründen können — und dürfen.

2. Damit verbunden ist ein zweites Charakteristikum, das wieder in der theologischen Arbeit der Aufklärung, speziell des Deismus, seine lange und stille Vorbereitung hat: die Ueberzeugung nämlich, daß die Religion ihre eigenen Quellen und ein Eigenleben haben muß unabhängig vom künstlichen Schulsystem, von Denkarbeit und Syllogismus, von Spekulation, gelehrter Arbeit, Schulpolemik und Apologetik, von den Schulen der Theologen, von der Gnade des Philosophen und der Mühe des Beweises. Es würde lohnen, diesen Zug im Gesamtbilde der Aufklärung zu verfolgen. Er wurzelt in dem allgemeinen Durchbruche des „Laienchristentumes" am Ausgange des Mittelalters, von dem auch die Reformation getragen wird, das sich in der englischen Independenten-Bewegung fortsetzt und von da in direktem Zusammenhange in Deismus und Aufklärung weitergeht. Man sieht gewöhnlich nur auf die „Rationalisierung", „Intellektualisierung" der Religion durch die Aufklärung. Aber dabei übersieht man, daß ein kräftiger Trieb zu dem, was man so bezeichnet, gerade in dem hier Angegebenen liegt: in dem Drängen auf das, was einfach, unmittelbar, und „auch dem gemeinen Mann verständlich" ist, im Gegensatz zum Vertheologisierten und Subtil-gelehrten oder Routinierten [1]). Das Buch, von dem die

1) Daß die Aufklärung auch in dieser Hinsicht den Zug und Geist, der in Luther rege ist, fortsetzt, ist ganz offensichtlich. Von den Tagen der ersten Psalmenglosse an sucht Luther die „kurze summa", des „verbum consummatum ac breve", das allem Umschweif der „vielen Künste" ein Ende macht. Aufklärung und Reformation zu einander in ausschließenden Gegensatz zu setzen, widerspricht der Geschichte. Wie auch der ganze Geist der Frömmigkeit des Geschlechtes der Aufklärung im engsten Zusammenhange steht mit Luthertum und dem Eigensten Lutherscher Frömmigkeit, aus ihr hervorwächst, und mit ihr zusammen einen typischen Gegensatz bildet gegen die spezifisch katholische fromme Stimmung, wie also gerade auch der Stimmung nach die Aufklärung im Luthertum wurzelt, und wie

deistische Bewegung ausging, ist der sprechendste Beweis dafür: Lokes „reasonableness of christianity". Das Moment der „Intellektualisierung" der Religion spielt hier überhaupt keine Rolle. „reasonableness" heißt hier gar nicht Vernunftgemäßheit im theoretischen, sondern in einem ganz praktischen Sinne, etwa wie unser „räsonabel". Nicht die „Uebervernünftigkeit", die „Offenbarung" soll bestritten werden, sondern ein einfacher, praktisch brauchbarer Sinn und Wert des Christentumes soll nachgewiesen werden, der dem schlichten Sinne einleuchtend und verständlich ist durch seine Verwendbarkeit. Es wird nachgewiesen als etwas, das „wir sogenannten Laien" brauchen können. Und seine Summe ist a plain intelligible proposition, sind articles for the labouring and illiterate man . . suited to vulgar capacities, und anwendbar da, where the hand is used to the plough and the spade. Das Buch steht in fühlbarstem Zusammenhange mit dem Gegensatze des englischen Laienchristentumes gegen die Künste und Techniken der Schulgelehrtheit und der Schulsysteme. Und die „reasonableness" des Christentums ist das Schlichte, Einfache, allgemein Zugängliche, Helfende und Verständliche. Schon bei Hobbes[1]), ja bei Spinoza ist der Zug deut-

---

im Zusammenhange hiermit die ganze Auffassung der Aufklärung vom Verhältnisse des Uebernatürlichen zum Natürlichen bei Luther ihre deutlichen Ausgänge hat, dazu vgl. meinen Aufsatz: „Darwinismus und Religion", (Abhandlungen der Fries'schen Schule, neue Folge, 1909. Heft 1, und als Sonderdruck.)

1) Welch selsames Bild geht immer noch um von diesem „Materialisten" oder „Atheisten"! — Derselbe Zug aufs „Einfache", dem gemeinen Manne entsprechend, in der Religion zeigt sich, nicht ohne Eindrücklichkeit, bei Spinoza, Theol.-pol. Trakt. Kap. XIII. Vgl. die Ueberschrift; Darin wird gezeigt, daß die biblischen Lehren sehr einfach sind". Spinoza richtet sich hier gegen die, die in die Religion so viele philosophische Spekulationen eingeführt haben, daß die Kirche eine Akademie, die Religion eine Wissenschaft geworden sei, während die Schrift nur die einfachsten Dinge enthalte, die auch der Einfältige verstehen könne. Die wahre Gotteserkenntnis ist kein göttliches Gebot, sondern eine göttliche Gabe. Und Gott hat von den Menschen keine andere Erkenntnis verlangt als die Erkenntnis seiner Gerechtigkeit und Liebe, eine Erkenntnis, welche nicht zur Wissenschaft, sondern nur zum Gehorsam nötig ist.

lich und in ihrer Polemik mitwirksam. Im Deismus aber setzt er sich fort. Selbst bei Voltaire spielt er seine Rolle. Bei Lessing ist er offenbar und tritt mit religiös-erbaulicher Kraft hervor. Und Rousseau und Kant gehören eng in seinen Zusammenhang. Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", im ersten Abschnitte („Uebergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen") ist das immer klassische Beispiel für die Ueberzeugung, daß die höchsten philosophischen Künste nicht eigentlich neue Werte oder erhabene Einsichten schaffen, sondern nur diejenigen aufweisen können, die im Menschengeiste liegen und auch im „gemeinen Manne" wirksam sind. Und auch Kants religionsphilosophischen Versuche, so künstlich sie sind, machen doch ganz den Anwalt der schlichtesten Laienreligion und ihrer Ueberzeugung. Kants ganzer Versuch geht doch darauf, den religiösen Ueberzeugungen ihre Unmittelbarkeit zu sichern gegenüber den Künsten der Spekulation und dem Umschweif der Gelehrsamkeit. Er ist auch hier so gut wie Locke der Anwalt des „gemeinen Mannes". — Unmittelbar hieran schließt Fries mit seiner Arbeit, die in strengem Unterschiede gegen die Theosophien seiner philosophischen Gefährten, nichts zu leisten unternimmt als „die durch das erste einfache religiöse Gefühl" schon gegebene Ueberzeugung zu gründen.

3. Nun hatte man sich, grade in diesem Zusammenhange, und bei den Versuchen ein „verbum consummatum ac breve", eine „kurze summa" zu finden, auf knappe, klare Selbstvergewisserungen der religiösen Ueberzeugung gerichtet, und diese dem Vorurteile der Zeit entsprechend, in, wie man meinte, allgemein und leicht einleuchtenden „Beweisen" gesucht. Und eine neue gelehrte Scholastik der „Beweise" hatte sich dann entsponnen, bei der die Religion zu Lehen gehen sollte. Es ist aber nur die Fortsetzung desselben vorgenannten Zuges, wenn jetzt die Unmittelbarkeit des Religiösen sich gegen den Rationalismus überhaupt, das heißt hier gegen die Technik der Beweise, gegen die gelehrte und vermittelte, abgeleitete und *reflektierte* Art des Geisteslebens überhaupt und der Religion insbesondere kehrt und nach völlig eigenen neuen und direkten Zu-

gängen und Quellen sucht. Jene Selbsthilfe des „Laien" wird jetzt zum Proklamieren der Rechte des „Gefühls" gegenüber der Reflexion. Und Rousseau, Herder, Jacobi sind ihre Verkünder. Die Eigenart der Friesschen Philosophie ist, in diesen Zusammenhang einzutreten mit der Absicht, das, was hier dunkel treibt, zur Klarheit über sich selber zu bringen und, statt in prophetischen Verkündigungen, in philosophischer Klarheit Recht und Schranken der Reflexion abzumessen, Tatsache, Recht, Gültigkeit der nicht reflektierten, im Gefühle lebendigen unmittelbaren Erkenntnis gegenüber dem Rationalismus nachzuweisen.

4. Ganz eng mit 2 und 3 verbunden und ihre Begleiterin ist das Vierte. — In der großen Abrechnung zwischen der „Schwärmerei" und dem kirchlichen „Gnadenmittel", die sich in der Reformation vollzog, hatte Luther „den Geist ans Wort" und Gott an das „Mittel" gebunden. Der Erfolg und Sinn davon war, daß die normale, ja die einzige Beziehung des Frommen auf das religiöse Objekt bestand im „Glauben", d. h. in der vertrauensvollen Ueberzeugung von ihm, und in den Gefühlen und inneren Antrieben, die solche vertrauensvolle Ueberzeugung wirkt und durch die sie Gemüt und Wille belebt. „Und ist hie das ganze mysterium Christianismi das Wort und der Glaub." Diese Lehre war die maßgebende in der Theologie geworden. Ihre Folge war, daß die „Mystik", d. h. die Annahme oder das Vermögen, das religiöse Objekt selber und selbständig erleben zu können, ausgeschlossen wurde. Das, was man an der Theologie der Aufklärung „Intellektualismus" nennt, ist nun in der Tat nichts als die ganz konsequente Auswirkung hievon, verbunden mit Herabminderung eben dieser Vorstellungsweise von ihrem ursprünglichen Niveau des Sünden- und Vergebungsbewußtseins auf ein allgemeineres. Ganz entsprechend der verbum-fides-Lehre gibt es in der Aufklärungstheologie über Gott und das religiöse Objekt überhaupt einen Inbegriff gewisser Wahrheiten, und diese sind für Mensch und Leben beglückend, „beruhigend" und stärkend. Dieser Wahrheiten zu diesem Zwecke sich vertrauend annehmen: das ist Religion[1]). Das unmittelbare eigene Erleben aber des

1) Zu sagen, wie Schleiermacher in den Reden, daß Religion für die

religiösen Objektes ist wie dort „Enthusiasmus und Schwarmgeisterei" so hier „Fanatismus" und „Ueberschwenglichkeit".

Das völlig berechtigte dieser beiderseitigen Auffassung lag in der Tatsache, daß es ohne Credo Religion nicht gibt, und daß der das Gemüt und den Willen bestimmende Inhalt des Credo und seine befreiende, tragende und das Gemüts- und Willensleben erneuernde Wirkung die Grundlage und das die Eigenart der besonderen Religion Ausmachende ist. Das Einseitige aber war dabei der nun sich ergebende hermetische Abschluß des unmittelbaren Erlebens gegen das religiöse Objekt selber, im völligen Widerspruche gegen die Erfahrung und Aussage der gesamten Religionsgeschichte. Und während sich gegen die kirchliche Lehre vorher der Widerspruch in mystischen Regungen erhielt, bringt die Aufklärungszeit in „Empfindsamkeit" und Pietismus dann selber den Rückschlag gegen diesen theologischen wie philosophischen Intellektualismus. Die Ueberzeugung des

---

Aufklärung „Metaphysik und Moral" gewesen sei, ist ganz undeutlich. Religion war ihr durchaus auch die Wirkung ihres „Glaubens" in Gemüt und Wille. Das ist ganz „reformatorisch", wenn schon im Sinne jener „Herabminderung". „Sie verleiht uns nämlich ein vollkommenes Vertrauen auf die Güte unseres Herrn und Schöpfers, ein Vertrauen, das eine wahrhafte Ruhe des Geistes erzeugt und zwar nicht wie bei den Stoikern, die sich gewaltsam in Geduld fassen, sondern vermöge einer gegenwärtigen Zufriedenheit, die uns sogar noch ein kommendes Glück sichert." Leibniz, Kleinere phil. Schriften, Die in der Vernunft begründeten Prinzipien der Natur und der Gnade. (Recl. S. 149.) — Uebrigens ist das Schleiermacher selber wohlbekannt. Vgl. die schöne Anerkennung, die er (S. 49 der ersten Auflage) jenen „bescheidenen Büchern zollt, welche vor einiger Zeit in unserem bescheidenen Vaterlande gebräuchlich waren, die unter einem dürftigen Titel wichtige Dinge abhandelten". Er meint die moralischen Wochenschriften und die in ihrem Geiste gehenden populär-religiösen Schriften der deutschen Aufklärung. „Sie kündigen freilich nur Metaphysik und Moral an und gehen gern am Ende in das zurück, was sie angekündigt haben. Aber Euch wird zugemutet, diese Schale zu spalten." Er hat ganz recht, hinter der naiven und unzulänglichen Metaphysik der physiko-theologischen Beweise dieser „bescheidenen Schriften" steckt das kräftige religiöse Natur-Gefühl selber, das mit ungeschickten Mitteln sich über sich selber zu verständigen sucht. — Schleiermacher kommt hierin ganz mit Fries überein. Kr. d. V. II 284.

Pietismus „Du kannst dich fühlbar gnug offenbaren" und das „empfindsame Herz", das durch die Gemütsinhalte der Welt „gerührt" wird, gehen sich parallel und sind Ausdrücke der subjektiver und zarter, auch zärtlicher gewordenen Zeit. Was hier aber auf Parallelen sich vorbereitet, begegnet und schneidet sich in Rousseau, Lavater, Hamann, Herder und Andern mannigfach. In Goethe wird es zum großen Erleben der Natur und zu dem Bekenntnis: „die Geisterwelt ist nicht verschlossen, dein Sinn ist zu, dein Herz ist tot. Auf, bade, Schüler, unverdrossen die ird'sche Brust im Morgenrot." Bei Herder wird es zum Erleben Gottes in der Natur. In der Romantik bricht es tumultuarisch aus. Ueberall bleibt es in Unklarheit über sich selber stecken, schwankend zwischen Mystik und Dichtertraum. Aber der alternde Kant wagt sich in der dritten Kritik daran, diesem schwankenden Stoffe sein philosophisch Festes abzugewinnen. Schiller gründet damit seine Aesthetik und von beiden übernimmt Fries diese Arbeit in seiner „Ahndungslehre".

5. Endlich: Schon in Luthers Theologie vollzieht sich jener bedeutsame Bruch mit der naiven Vorstellung von dem Verhältnis der übernatürlichen Welt zu der Welt der Sinne, der Erfahrung, der Naturwissenschaft. Die erste Vorstellung setzt Gott, Ewigkeit, Jenseitigkeit, übersinnliche Welt, naiv eigentlich als einen Teil dieser gleichen Welt an, nur als einen unsichtbaren. Und daraus entsteht bis heute alle Gefahr für die Gültigkeit der religiösen Ueberzeugung. Denn bei wachsendem Weltverständnis wächst die sichtbare Welt und das natürliche Geschehen immer weiter, nimmt Platz nach Platz ein, wird immer selbstgenügsamer, bis das Unsichtbare sich flüchten muß in die Ritzen und Fugen des Natürlichen. Schon bei Luther aber ist die Anschauung vorbereitet, die dann lange Zeit von der Theologie der Aufklärung fortgesetzt wird, und die den ersten möglichen Gegensatz gegen die naive Vorstellung bildet und so eine Vorstufe wird zu einer sicheren besseren Lösung. Luther bindet nicht nur den Geist ans Wort, sondern es ist ihm überhaupt Lieblingsvorstellung, daß Gott „durch das Mittel" wirke, d. h. daß das ganze System der „zweiten Ursachen" nichts anderes

ist, als gleichsam die Form des allmächtigen göttlichen Wirkens selber, und daß man Gottes Wirken grade in den Mittelursachen suchen soll[1]). Am kräftigsten faßt sich diese Anschauung zusammen in jenen unbeholfenen philosophischen Versuchen in „de servo arbitrio", wo er spiritus und omnipotentia dei mit der Naturkausalität in eins setzt. Gerade so verfährt nun zunächst die Theologie der Aufklärung, um zu einem Ausgleich zu kommen zwischen Gottesglaube und dem neuen naturgesetzlichen Verständnisse der Welt, nachdem mit dem Schwinden der alten halb supranaturalen Aristotelischen Naturansicht und der alten Ptolemäischen Weltansicht die Notwendigkeit eines Ausgleiches viel fühlbarer geworden war. (Hierbei zeigt sich wieder jenes weitgreifende Gemeinsame in der Aufklärungs-Weltanschauung trotz Trennung der Schulen und Länder.) Hervorgehend aus dem gleichen wesentlich apologetischen Bedürfnisse finden wir die Ueberzeugung, daß das natürliche Sein und das Geschehen unter dem Naturgesetze nichts anderes sei als das göttliche Wirken selber, ganz gleichermaßen bei Männern, die sich übrigens befehden und auszuschließen meinen. Garnicht nur und erst bei den Panentheisten der Cartesischen Schule, den Geulinx und Malebranche, sondern ganz rein und ausdrücklich schon bei Hobbes findet sich diese Ueberzeugung, daß Natur selber nichts anderes sei, als die Form der göttlichen Allwirksamkeit. (Vgl. den ersten Satz seines Leviathan: Naturam, id est illam, qua mundum Deus condidit et gubernat, divinam artem ...) Ebenso deutlich bei Spinoza in seinem Theologisch-politischen Traktate. Seine Urteile über die zweiten Ursachen, über Gottes Walten durch die Mittelursachen, über Gottes Allwirken in der Form der Natur gehen in nichts über de servo abitrio hinaus[2]). Auch ist die

1) Der „Geist" selber ist ihm eigentlich nichts andres als die „psychologische" „natürliche" Wirkung von „Wort". Vgl. Otto, Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther, 1898. — Ueber die bedeutsame Fortwirkung dieser Gedanken für die Vorstellung vom Verhältnisse des Uebernatürlichen zum Natürlichen überhaupt vgl. meinem Aufsatz „Darwinismus und Religion", genannt auf S. 20 Anm.

2) Spinoza, Theol.-pol. Tr. Kap. VI. „Sie (die Vertreter der naiven Ansicht) stellen sich zwei von einander getrennte Mächte vor, die Macht

ursprünglich religiöse, im Grunde apologetische Tendenz dieser Vorstellung im Traktat noch sehr deutlich und zugleich ist deutlich, daß jene seltsame und hölzerne Konstruktion, die Spinoza hernach in der Ethik zieht (und der überraschender Weise selbst Theologen noch Geschmack abgewinnen können) hier eine ihrer hauptsächlichsten Wurzeln hat. Ganz unverändert gleich findet sich der Gedanke dann wieder bei Leibniz. In seiner Auseinandersetzung mit Clarke und Newton arbeitet er ihn durch. Und seine Lehre von der creatio continua ist der konsequente Ausdruck dafür. Auf der von Hobbes über Locke gehenden Linie finden wir ihn dann bei Berkeley zum Akosmismus entwickelt, an dem eigentlich schon Luthers Gleichsetzung von omnipotentia und Naturkausalität hätte landen und stranden müssen. In der Populärphilosophie der Aufklärung tritt er dann zurück, ist aber bei Goethe und vor allem bei Herder in seinen Gesprächen über Spinoza wie in seiner Einleitung zu den Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit unter Spinozas und Leibniz' Einfluß wieder höchst lebendig. — Dieser Versuch nun zur Ueberwindung jenes ersten naiven „Dualismus" ist selber noch naiv und gewaltsam und eigentlich, wie man an Luther und an vielen Stellen in Spinozas Traktat sehen kann, nichts weiter als der Ausspruch des schlichten religiösen Urteils selber, das ja ohne weiteres auch im „natürlichen" Verlauf das göttliche Tun und Regieren ansetzt, der hier nur dogmatisch wiederholt wird, ohne daß die Untersuchung und Auflösung des darin liegenden Problems wirklich versucht würde. Aber sehr bald vertieft sich diese Betrachtung und aus ihr wächst allmählich auf, was sich im „transzendenten Idealismus" dann vollendet. Das Eine treibt zum Andern weiter, und zwischen Luthers de servo

Gottes und die Macht der natürlichen Dinge. Sie wissen aber selber garnicht, was sie unter beiden, ja was sie unter Gott und unter Natur verstehen, sondern stellen sich die Macht Gottes als eine Art Herrschaft irgend einer königlichen Majestät, die Natur als eine Kraft oder einen Anstoß vor... Darum bewundert die Menge die Macht Gottes nicht mehr, als wenn sie sich die Macht der Natur gleichsam von Gott bezwungen denkt." Der Widerlegung dieser ersten Anschauung dient das ganze Kapitel.

arbitrio[1]) und Kants großer Lehre liegt eine geschlossene Kette der Entwicklung. Statt der simpeln Gleichsetzung fängt die Ueberzeugung an sich durchzuarbeiten, daß Natur und Naturgeschehen und Naturgesetzlichkeit vielmehr nur unzulängliche Erscheinung, ein durch beschränkte Auffassungsweise bedingtes unzulängliches Bild der wahren Dinge sind, der wahren Welt nämlich, die eine Welt frei von Naturgesetz, von Mathematik und Mechanik, eine Welt des Geistes, der Geister, ein „Reich der Gnade", eine Welt Gottes ist. Die große befreiende Lehre vom „transzendentalen Idealismus" bereitet sich vor. Die Motive dazu sind ausgesprochen religiöse. Einsichten in die widersprechende Natur des Raumes, des Unendlichen und des Stetigen, der endlosen Teilbarkeit und der unbegrenzten Ausdehnung wirken dabei mit und regen sich von verschiedenen Seiten her (Baco, Hobbes). Am klarsten vorhanden und ausgesprochen ist solches bei Leibniz (und zugleich übel ausgeglichen mit seiner Welt der prästabilierten Harmonie und der creatio continua, die ursprünglich gerade auf diese Welt in Raum und Zeit und unter Naturgesetzen zugeschnitten war). Kant ist auch hier der Fortsetzer und Vollender der Aufklärung. Durch seine Antinomienlehre, die aus dem zweiten Momente erwachsen ist, gibt er jener ersteren großen radikalen Entgegensetzung des Ewigen und Zeitlichen, Unendlichen und Endlichen die feste philosophische Haltung und führt den transzendentalen Idealismus, der, aus dem Wahrheitsgefühl entsprungen, bisher nur in phantastischer Form und als dogmatische Hypothese sich aufhielt, als feste philosophische Lehre ein. Und in der Uebernahme und Ausbildung derselben gewinnt Fries das Charakteristische und den eigentlichen Gehalt seiner Religionsphilosophie, indem er der Welt des Wissens die Welt des Glaubens entgegensetzt, den Glauben nachweist als eine im vernünftigen Geiste sicher gründende Form einer höheren Erkenntnis, gegen die das Wissen als nur von Erscheinung gültig sich aufhebt, und indem er das Vermögen aufsucht, der ewigen Welt des

1) Wie diese Schrift in der Aufklärung nachwirkt, kann man in Hobbes' Disputation mit dem Bischof Bramhall lesen (the questions concerning liberty, necessity and chance).

Glaubens in der Erscheinungswelt inne zu werden. — Gelingen seine Versuche, so ist damit das größte Problem der Aufklärungstheologie, das ihr durch die neue Wissenschaft der Naturgesetzlichkeit gestellt wurde, gelöst, und die Gedankenbewegung zu Ende gekommen, in deren Zusammenhang Fries hier eintritt.

III.

Das Naturerkennen.

1. Verfahren. — 2. Grundlegung des Naturerkennens in reiner Vernunft. — 3. Kritische Methode gegen skeptische und dogmatische. — 4. Zustandekommen der Grundsätze des Naturerkennens. — 5. Leitfaden zur Auffindung der Kategorien. — 6. Die Kategorien. — 7. Objektive Giltigkeit der Kategorien. — 8. Schematisierung und Restriktion der kategorialen Erkenntnis durch die Zeitanschauung ergibt die Grundsätze.

1. Eine Skizze nur der ganzen mühevollen Arbeit von Fries ist hier zu geben möglich. Das ist schwierig, denn in seiner Untersuchung selber ist alles schon sehr knapp und fordert eigentlich jeder Teil den andern. Dabei soll versucht werden, möglichst allgemeinverständlich zu reden und darum Fries' sehr sorgfältige aber uns ungewohnte Terminologie ins Gängigere zu übersetzen. Alle seine feinen und schwierigen Untersuchungen im Einzelnen wiederzugeben, ist unmöglich. Auch folgen wir nicht genau dem streng methodischen Gange seines eigenen Hauptwerkes, sondern versuchen, uns zu seinem Denken unsere Zugänge zu bahnen, so wie sie für eine erste Bekanntmachung sich uns am bequemsten zu bieten scheinen. Nicht um einen Ersatz seiner eigenen Werke, sondern um eine Hinweisung und Vorbereitung für sie handelt es sich. — Das erste Absehen der kritisch-philosophischen Arbeit Fries' ist wie bei Kant selber auf Naturphilosophie gerichtet, d. h. darauf, diejenigen metaphysischen Erkenntnisse und Sätze zu gewinnen, durch die Mathematik und Naturwissenschaft (zu der er auch die Psychologie rechnet) und damit die gesamte Welt des „Wissens" überhaupt möglich sind. Erst von hier aus geht seine Arbeit weiter zur Lehre von den „Ideen" und zur Welt des „Glaubens". Uns

geht eigentlich nur das Zweite an. Aber von jenem Ersteren ist doch soviel vorauszuschicken, als zum Verständnisse des Zweiten nötig ist.

2. Die kritische Philosophie vollendet nur, was die Wissenschaft der Aufklärung angefangen hat, und löst das große Problem, das diese immer drängender gestellt hatte. Sie gibt die letzte Rechtfertigung für die Wissenschaft und das Weltbild Galileis und Newtons. Die neue Wissenschaft hatte sich durchgesetzt mit der Zuversicht und dem Anspruche, an Stelle von halb animistischen Vorstellungen streng kausale Erkenntnis, an Stelle von schwankendem Meinen allgemeine und notwendige Erkenntnisse zu setzen. Dabei war sie noch selber naiv und „dogmatisch" verfahren. Ihre Arbeit ruhte auf und ging fort nach gewissen obersten Grundsätzen und Prinzipien, etwa nach denen, die Newton in den leges seiner Naturphilosophie zusammenstellt, und war unter der Voraussetzung von deren Giltigkeit sicher und unanfechtbar genug. Auch hatte man die Grundsätze selber richtig aufgefunden und hingestellt. Aber man hatte ihre Gültigkeit unbesehens angenommen. Von selber mußte die Gedankenarbeit dazu weiter treiben, sich hier des Rechts zu vergewissern. Scheitern mußte diese Arbeit, solange sie nur nach den zwei Hauptmethoden der Zeit unternommen wurde: der der Erfahrung und der des Beweises. Ein Gesetz wie das Substanzgesetz oder das Kausalitätsgesetz kann nicht aus Erfahrung gewonnen werden: Erfahrung, wissenschaftliche Beobachtung, Experiment ruhen ja selber erst auf dem Kausalgesetz und haben erst unter seiner Voraussetzung Sinn. Und sie alle geben aus sich niemals ein Gesetz, d. h. eine allgemeine und notwendige Regel. Und das Beweisverfahren konnte keinen Erfolg geben, denn Grundsätze sind eben solche, die unbeweislich sind und sein müssen. Durch Humes Skeptizismus entdeckte sich das Problem, das der gesamten neuen Wissenschaft zu Grunde lag. Aber auch ohne ihn mußte es zu seiner Zeit sich einstellen [1]).

3. Die Lösung des Problems liegt in der Kritik der Vernunft und in der durch solche Kritik geschehenden Nachweisung und

1) Kant, Kr. r. V.[II] Einleitung, S. 1—30.

Entdeckung einer ursprünglichen Erkenntnis der Vernunft, die sie dunkel, unabhängig von aller Erfahrung, das heißt a priori, nur aus sich, als „reine Vernunft" besitzt, und in dem Nachweise, daß jene Grundsätze der Naturwissenschaft, jene „reine Naturwissenschaft" wirklich in ihr gründen [1]). — Die gesamte neue Wissenschaft aber ruhte auf der Mathematik. Sie war die Königin der Wissenschaften und ihre Giltigkeit galt als so sicher, daß gegen sie auch die Skepsis Humes verstummte. Verstummte aus dem Grunde, weil man glaubte, daß sie ganz dem „Beweise" unterläge, d. h. daß auch ihre Grundsätze sich ergeben nach den rein logischen Gesetzen der Identität und des Widerspruches, daß ihre Urteile „analytische" seien [2]). Hier ist es gerade erst Kant selber, der den „dogmatischen Schlummer" bricht. Er hebt den logischen Charakter der mathematischen Grundurteile auf, zeigt, daß auch sie synthetisch sind, und daß der Charakter der mathematischen Erkenntnis nicht logischer sondern anschaulicher Natur ist [3]). Wie dort die Frage: „Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?" so ergibt sich nun auch hier die Frage: „Wie ist Mathematik möglich?" — Die Antwort ist auch hier entsprechend: kritischer Nachweis der unmittelbaren und von Erfahrung unabhängigen Erkenntnisgrundlage der Mathematik im Geiste selber.

Dabei ist bedeutsam, daß diese Art Philosophie nicht ausgeht von der Cartesischen Kaprize und Zwangsidee „an allem zu zweifeln", sondern von der Zuversicht, daß wir Erkenntnisse haben, zumal in Wissenschaften, die trotz aller skeptischen Anfälle so gut und unbeirrbar fortgehen, wie Mathematik und Physik. Die Aufgabe der Philosophie ist nicht, Skeptiker um jeden Preis an den Haaren herüberzuziehen, sondern zum Nachdenken vorgebildete und im natürlichen und gesunden Zutrauen der Ver-

1) Kant, Kr. r. V.[II] Einleitung I. Von dem Unterschiede der reinen und der empirischen Erkenntnis. II. Wir sind im Besitze gewisser Erkenntnisse a priori, und selbst der gemeine Verstand ist niemals ohne solche.

2) Kant, Kr. r. V[II] Einleitung IV: Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urteile.

3) Kant, Kr. r. V.[II] Einleitung V: In allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft sind synthetische Urteile a priori als Prinzipien enthalten. Nachweis für Mathematik, Physik, Metaphysik.

nunft zu sich selber lebende Menschen zur Verständigung über die Elemente ihrer eigenen Erkenntnis zu bringen. Von gegebenen wirklichen Erkenntnissen geht sie aus, prüft, was in ihr an Voraussetzungen gegeben ist, und ob und wie diese im vernünftigen Geiste gründen. Daß und wie ihr das Letztere gelingt, ist dann für jenen Ausgangspunkt die endgiltige Rechtfertigung. Wie gegen Skeptik so liegt hier zugleich der Unterschied der kritischen Methode gegen alle Dogmatik. Nicht werden Sätze aufgerafft und an den Anfang gestellt, um dann aus ihnen progressiv ein Erkenntnisgebäude zu entwickeln. Auch werden hier nicht Hypothesen und hypothetische Spekulationen versucht, um gewisse Meinungen oder Daten durch spekulative Phantasie zur Einheit eines Gedankengebäudes zu bringen. Sondern regressiv schreitet die analysierende Betrachtung von gegebenen Erkenntnissen rückwärts, sucht ihre Voraussetzungen, trennt nach den verschiedenen Erkenntnisquellen und findet so endlich auf, welche Grunderkenntnisse Vernunft wirklich hat und welche Philosophie ihr möglich ist[1]). Von der „geometrischen Methode", nach der der Rationalismus gern philosophiert hätte (vgl. Spinoza, Ethica more geometrico demonstrata) unterscheidet sich die philosophisch-kritische aufs bestimmteste dadurch, daß sie nicht Beweise aneinander kettet, sondern Erkenntnis-Analyse und dadurch Aussonderung der rein vernünftigen ursprünglichen Erkenntnis betreibt.

4. Der kritische Nachweis, daß wir die „reine Anschauung" besitzen, durch die die Vernunft a priori, unabhängig von aller Erfahrung, und darum allgemein und notwendig die Grundbestimmungen von Raum und Zeit anschaulich erkennt, löst die erste Frage: „Wie ist Mathematik möglich?"[2]) Der Nachweis, daß auch mathematische Erkenntnis „synthetischer" Natur ist, daß es also jedenfalls hier ein „a priori", ein von Erfahrung unabhängiges Erkenntnisprinzip gebe, hatte durch sich das empiristische und rationalistische Vorurteil von der Erfahrung und der Logik

1) Vgl. Kant, Kr. r. V.II Einleitung, S. 1, zweiter Absatz.

2) Inhalt der „transzendentalen Aesthetik". (Von dem Raume. Von der Zeit.) Kant, Kr. r. V.II S. 33—73.

(dem Beweise) als einzigen Erkenntnisprinzipien zum Schweigen gebracht und die Bahn frei gemacht, die Frage zu beantworten: „Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?“ Tiefer noch als die mathematische durch reine Anschauung liegt nun in unserem Geiste eine andere, rein rationale, dunkle, „ursprüngliche Erkenntnis“. Sie wird uns bewußt und klar in gewissen Begriffen, den „Kategorien“, die in ihr entspringen, und in denen Vernunft völlig rein und a priori, darum allgemein und notwendig die ersten allgemeinsten Bestimmungen alles erfahrbaren Seienden überhaupt erkennt. Indem sich nun die Erkenntnis der Dinge, die wir durch die Kategorien von ihnen haben, verbindet mit derjenigen Auffassung von ihnen, die wir in der reinen Anschauung von ihnen gewinnen (indem die kategoriale Erkenntnis sich raumzeitlich „schematisiert“), ergibt sich die Möglichkeit der „reinen Naturwissenschaft“, d. h. die oberste und erste Grunderkenntnis von Natur und natürlichem Dasein, die in jenen allgemeinsten Naturgesetzen (Substanz-, Kausalitäts-Gesetz usw.) ausgesprochen ist. Sie ergibt sich als unanfechtbare, allgemeine und notwendige Erkenntnis für alle menschliche Vernunft überhaupt, und von ihr gewinnt dann die auf ihnen ruhende Wissenschaft ihre Zuversicht, ihren unumstößlichen, apodiktischen Charakter [1]).

5. Daß es Kant nach der Entdeckung der reinen Anschauung noch gelang, den „Leitfaden“ zu finden, nach dem alle Kategorien in der Vernunft sicher entdeckt und an ihrem Orte bestimmt werden können, ist trotz Schopenhauers Spott in der Tat das Schwerste und Bedeutendste gewesen in aller bisherigen Philosophie. Nachdem die Entdeckung gemacht ist, erscheint sie wie alle andern Entdeckungen sehr einfach und dem Ei des Kolumbus vergleichbar. Alle wissenschaftliche Erkenntnis wird ausgesprochen in Urteilen. Alle Materie des Urteils stammt aus der Anschauung und nicht aus der Vernunft. Soll es also ein Eigenes geben, das über die Wahrnehmung aus reiner Vernunft hinzukommt, so muß dieses sich in der Form des Urteils zeigen. Und die möglichen verschiedenen Urteilsformen werden so zum Leitfaden für

1) Inhalt von der „transzendentalen Logik“ erstem Teile, nämlich von der transzendentalen Analytik. Kant, Kr. r. V.[II] S. 74 ff.

die Auffindung der verschiedenen Zuschüsse aus reiner Vernunft. Kant findet so die 12 Kategorien sicher auf und stellt das Faktum ihres Vorhandenseins fest [1]). Aber nach dieser quaestio facti erhebt sich die quaestio juris, das heißt, die Frage nach dem Giltigkeitsgrunde dieser Kategorien. Diese beantwortet erst Fries. Er weist nach, daß alle reinen Naturbegriffe nur die verschiedenen Formen der Grundvorstellung des vernünftigen Geistes von der allgemeinen Einheit und Notwendigkeit sind, oder anders ausgedrückt, daß sie eigentümliche Einzelbestimmungen sind der Grunderkenntnis von der Notwendigkeit und Einheit alles Seienden überhaupt, die als unmittelbarstes und tiefstes auf dem Grunde einer jeden Vernunft gelegen ist. Diese „Deduktion der Kategorien" ist das Eigentümlichste von Fries auf diesem Gebiete. Sie gibt der ganzen großen Lehre erst den nötigen Halt und sie ersetzt die fruchtlose und widersprechende Bemühung Kants, durch „transzendentale Beweise" seiner Lehre Halt zu geben [2]).

6. Was wir von den Dingen unter den Kategorien erkennen, ist höchst „trivial" und allgemein. Wir erkennen a priori und sehen durch uns selber, ohne dazu der Erfahrung zu benötigen, ein, nicht wie viele Dinge es geben muß, auch nicht einmal, daß es überhaupt welche gebe — das alles können wir nur aus Erfahrung wissen; es könnte ja auch garnichts geben — wohl aber, daß, wenn es Etwas gibt, dieses unter dem Gesetze der Quantität stehen muß, das heißt, daß Etwas als Eines sein oder in der Vielzahl sein kann und daß die Vielheit sich in der Allheit der Einzelnen zusammenfaßt. Wir erkennen ferner a priori — nicht wie beschaffen Alles oder ein Einzelnes sein müsse; nicht eine einzige Beschaffenheit können wir unabhängig von Erfahrung erkennen — wohl aber, daß wenn es Etwas gibt, es beschaffen sein muß. Daß alles, was es nur immer geben kann, „irgendwie"

1) Inhalt von der transzendentalen Analytik erstem Buche, nämlich von der Analytik der Begriffe (nämlich der reinen Stammbegriffe, d. h. der Kategorien.) Kant, Kr. r. V.II S. 90—169. — Vgl. S. 91: von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe.

2) Tafel der möglichen Urteilsformen: Kant, Kr. r. V.II S. 95. Tafel der ihnen entsprechenden Kategorien: Kant, Kr. r. V.II S. 106.

sein muß, das ist ganz „selbstverständlich". Sonst ist es eben „nichts", das „sieht doch jedes Kind ein". In der Tat, aber zugleich ist diese Einsicht ganz unabhängig von Erfahrung, vielmehr bei aller Erfahrung vorausgesetzt. Alles untersteht dem Gesetz der „Qualität". Alles hat irgend welche „Realität" (im damaligen Sprachgebrauch nicht, wie bei uns bisweilen, gleichbedeutend mit „Dasein", „Wirklichkeit", Existenz, sondern das Reale bezeichnend, *was* etwas ist: z. B. blau, süß, klar, krank). Es handelt sich um die Kategorien der Qualität („Realität, Verneinung und Beschränkung").

Viel gehaltvoller als diese ersten sechs Kategorien sind die folgenden drei der „Relation". Sie sind die eigentlich inhaltvollen, die „metaphysischen" Kategorien, die uns ontologisch belehren, die über die Grundverhältnisse im Sein der Dinge Aufschluß und Gewißheit geben. Am Leitfaden der kategorischen, hypothetischen und divisiven Urteilsformen entdeckt sich hier zuerst die Kategorie der Substanz und Inhärenz, das heißt, der Umstand, daß das eigentlich Seiende nur denkbar ist als Ding mit Eigenschaften. Alle drei Kategorien der Relation sind nichts als die drei Formen, gleichsam die „drei Dimensionen", der Grundvorstellung unserer Vernunft von der durchgängigen Einheit und Verbindung im Wesen der Welt und des Seienden oder, subjektiv gesprochen, in der Mannigfaltigkeit unsrer Wahrnehmungen. In den Wahrnehmungen ist uns nur gegeben, was wir die Eigenschaften der Dinge nennen, nicht aber noch ein „Ding" dazu. Aber wir denken notwendig in und hinter den Wahrnehmungen „Dinge" als Träger und Grund dieser Eigenschaften in dieser Verbindung. (Man nehme als Beispiel das Gold. Hier haben wir die Wahrnehmungen so hart, so schwer, so magnet-elektrisch, so chemisch. Ist uns das schon „Gold"? durchaus nicht. Sondern dies wäre nur eine „Rhapsodie von Wahrnehmungen". Und unsre Vorstellung „Gold" wird erst daraus, indem die Vorstellung „Ding" mit einschießt, die Vorstellung eines Grundes und einheitlichen Trägers dieser Eigenschaften, der zugleich *das Gesetz ihres eigentümlichen unaufheblichen Beieinanders* ist.) Hume focht die „Dinge" an, hinwei-

send darauf, daß wir weder Erfahrung von den „Dingen" haben, noch ihr Dasein beweisen könnten. Und in der Tat haben wir weder jene noch können wir dieses. Aber auch der Skeptiker „sieht ein", daß Sein nur möglich ist als das Sein von Dingen mit Eigenschaften.

Einheit und Verbindung unter den Wahrnehmungen stellte sich her in Subsistenz und Inhärenz. Die Einheit und Verbindung unter der Mannigfaltigkeit der Dinge stellt sich her durch Ursächlichkeit und Wirkung (Kausalität und Dependenz), und in der Gemeinschaft der Dinge durch Wechselwirkung: beides wieder „Kategorien", Begriffe und Erkenntnisse über das Sein der Dinge ganz a priori. (Daß sie weder erfahrungsmäßig noch „beweisbar" seien, zeigt Hume wieder ganz schlagend. Da er die unmittelbare Erkenntnis nicht kennt, bleibt ihm nur der skeptische Ausweg, sie überhaupt abzulehnen. Die psychologisch ganz unanfechtbare Tatsache, daß doch jeder den Kausalitätsbegriff besitzt und ihn beständig anwendet — nicht nur die Wissenschaft, sondern auch das alltägliche Leben wären ohne ihn garnicht möglich — erklärt Hume durch „Erwartung des ähnlichen Falles durch Gewohnheit nach dem Gesetz der Ideenassoziation". Aber Gewohnheit ist selber schon nur möglich bei geltender Kausalität. Sie ist selber eine psychische Wirkung der Wiederholung. Und die Erwartung des ähnlichen Falles ist in der Ideenassoziation nicht mitgegeben, sondern nur die Erinnerung.)

Endlich: im Moment der Modalität ergeben sich die drei letzten Kategorien des Möglichen, Wirklichen und Notwendigen.

7. Die Kategorien sind „reine Begriffe a priori". Als solche sind sie Erkenntnisse. Wir fassen in ihnen, ganz unabhängig von Erfahrung, aus reiner Vernunft, rein durch uns selbst auf, was Grundbestimmung alles Seins überhaupt ist. Wir wissen es zuvor, daß ihnen alles Seiende entsprechen muß. In dem Sinne schreiben wir dem Sein die Gesetze vor. — Bei Kant gewinnt dieser letztere Satz einen seltsamen Sinn, aus dem hernach die Ichspekulation und der Akosmismus der Fichte'schen und die Anfänge der Schelling'schen Philosophie hervorgewachsen

sind [1]). Kant folgert, daß da diese Erkenntnis ganz a priori sei, sie auch nur gelten könne für die subjektive Welt unseres Vorstellens, nicht aber für eine objektive von uns unabhängige Welt des Seins an sich. Er schließt aus der Apriorität der Kategorien auf ihre Idealität. Nur in den Sinneswahrnehmungen soll uns eine von uns unabhängige Wirklichkeit sich ankündigen, indem sie uns „affiziert". Die Kategorien aber sollen subjektive Formprinzipien sein, wodurch wir für uns ein Weltbild gestalten, das deswegen auf Objektivität nicht Anspruch hat. Schon in der transzendentalen Aesthetik hatte er so in gleicher Weise auf die „Idealität" von Raum und Zeit geschlossen. Wie Fries diesen Fehler verbessert, ist schon gezeigt worden. Der Schluß von der Apriorität auf die Idealität gilt nicht und ruht auf einer falschen Voraussetzung: auf der nämlich, daß die Kausalität des Gegenstandes auf uns zum Kriterium der objektiven Giltigkeit gemacht wird. Dieses Kriterium aber ist auch bei der Sinneswahrnehmung nur scheinbar anwendbar: Kant muß hier derselben Kategorie der Kausalität, die er eben für ideal erklärt, Realität leihen. Und vor allem diese Kausalität in der Affektion haben wir zwar nachträglich anzunehmen (eben weil das apriorische Kausalitätsgesetz objektiv giltig ist), für die Wahrheit aber der Sinneswahrnehmung können wir uns garnicht auf sie berufen, denn von ihr nehmen wir garnichts mit wahr, können also ihr Fehlen oder Vorhandensein nicht als Kriterium der Erkenntnis anführen. Daß wir in unsrer Sinneswahrnehmung wirklich etwas erkennen, das heißt einen wirklich seienden Gegenstand auffassen und seinem Sein gemäß auffassen, das ruht einzig auf dem natürlichen, in Wahrheit von keiner Skepsis erschütterten Selbstvertrauen der Vernunft zu sich selber, der Wahrheit und der Erkenntnis fähig zu sein. Und das gilt nicht minder, sondern eher mehr von den Erkenntnissen a priori als von den sinnesanschaulichen. Jene „selbstverständlichen" Wahrheiten, die jedes Kind einsieht, jene ersten metaphysischen Gesetze gelten der

1) Vgl. schon Kant, Kr. r. V.II S. 148, § 23 und „mehr hiervon in der Folge". Vgl. bes. S. 294 ff., den Abschnitt „von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena".

Vernunft schlechterdings als Gesetze für die objektive Welt selber. Sie sieht in ihnen ein, was wirklich so ist, und könnte diese Ueberzeugung nur aufgeben, wenn sie sich selber aufgeben wollte. So folgt auch die Idealität von Zeit und Raum noch keineswegs aus der Apriorität der reinen Anschauung, sondern hieraus folgt ganz im Gegenteil „ihre empirische Realität" in Allgemeinheit und Notwendigkeit. Daß sie als Raum und Zeit für das wahre Wesen der Dinge als solche nicht gelten, folgt vielmehr aus einem ganz andren Umstande: aus der von Kant entdeckten kosmologischen Antinomie. Und auch hier bedeutet die Idealität nicht, daß Raum und Zeit überhaupt nichts sind, sondern daß sie eine unzulängliche durch die Schranken der menschlichen Vernunft bedingte Auffassung ihres höheren Analogons (einer intelligibeln Mannigfaltigkeit, Unterschiedenheit und Außereinanderseins) sind, dessen Idee wir allerdings nur in „doppelter Verneinung" aussprechen können.

8. Die Kategorien für sich ergeben nun noch keineswegs jene gesuchten höchsten Grundsätze der Naturwissenschaft selber. Diese entspringen aber sogleich dadurch, daß sich das, was wir in den Kategorien vom Wesen der Dinge erkennen, dem unterlegt, wie wir es nun zugleich in Raum und Zeit auffassen [1]). Vor unserer Sinnesanschauung haben wir nichts als die figürliche Synthesis der Erscheinungen in Raum und Zeit. Ihr legt sich als Folie die kategoriale Erkenntnis unter, und so haben und verstehen wir erst unsere uns umgebende Welt des Naturgeschehens [2]). Zum Beispiel: in der Sinnesanschauung haben wir einen gewissen räumlich begrenzten Komplex von Wahrnehmungen, von denen die einen durch die Zeit hindurch beharren, die andern wechseln, gehen und wieder eintreten. Dieser rein anschaulichen Gegebenheit legt sich die Erkenntnis von „Ding mit Eigenschaften" unter. Ich erkenne das Ding, das beharrt und auch im

1) Inhalt von der transzendentalen Analitik zweitem Buche, nämlich von der Analytik der Grundsätze (nämlich der Physik, des Naturerkennens). Kant, Kr. r. V.[II] S. 169–315.

2) Vgl. Kant, Kr. r. V.[II] S. 176 ff.: Von dem Schematismus der reinen Verstandsbegriffe.

Wechsel seiner Zustände mit sich selber gleich bleibt. Etwa das Ding „Wasser", das als Wasser beharrt mit der chemischen Wesenheit von H_2O, auch wenn es aus flüssigem in Eis- oder Gaszustand übergeht. Indem so die zeitlich-anschauliche Erscheinung verstanden wird durch die sich ihr unterlegende Kategorie, indem sich die Kategorie zeitlich „schematisiert" und sich zugleich „restringiert", entsteht jedesmal ein reiner Grundsatz. Zum Beispiel in unserm Falle: „das Beharrliche: eben das ist die Substanz." Oder: „die Substanz ist beharrlich." Ein höchst wichtiger Satz für die Naturwissenschaft, den Erfahrung ihr gar nicht geben, nur bestätigen kann. Man merke aber: der Satz ist „synthetisch". Denn in der Kategorie für sich liegt nichts von dem ganz zeitlichen Momente des „Beharrens", der „Dauer". „Substanz" ist rein für sich nur das mit sich Identische bei einer wie immer gedachten Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit seiner Zustände. Erst durch die Tatsache, daß uns alles Sein nur in der Zeit gegeben ist, kommt herein, daß Mannigfaltigkeit der Zustände ein „zeitliches" „Wechseln" (nämlich zeitliches Nacheinander) sein muß, und daß jene Identität mit sich selber zeitliches Beharren sein muß. Durch das Zusammentreten der kategorialen Erkenntnis, (nämlich daß das Subjekt des Seins „Substanz mit Akzidenzen" ist) und des zeitlichen „Schemas" (des Dauernden und Wechselnden) ergibt sich jener Grundsatz. Und damit zugleich auch die Erkenntnis, daß es in der Zeit schlechthin Beharrliches geben muß (was wiederum aus Erfahrung nicht zu gewinnen ist, so sehr es Voraussetzung aller Naturwissenschaft ist.) So im allgemeinen und angewandt auf alle Kategorien, ergeben sich jene Staatsgrundgesetze des Naturerkennens, jene Tafel der metaphysischen Sätze, die die Grundlage der Naturwissenschaft bilden [1]).

1) Kant, Kr. r. V.[II] S. 187 ff.: System aller Grundsätze des reinen Verstandes. Und Kant, Kr. r. V.[II] S. 197 ff.: Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze desselben. — In den vier Gruppen als Axiome der Anschauung, Antizipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung und Postulate des empirischen Denkens überhaupt, werden sie mit bewundernswerter Feinheit der Unterscheidung und Charakteristik

IV.

Uebergänge zum idealen Erkennen.

1. Naturgesetzlichkeit gründet nicht in der Kategorie sondern in der schematisierten Kategorie. — 2. Bedeutung der Entdeckung der reinen Vernunfterkenntnis. — 3. Uebergänge zur Idee. — 4. Schranken der Erkenntnis. Vermögen der Ideen.

1. Kant hatte diese Lehre vom „zeitlichen Schematismus" der Kategorien und der daraus entspringenden reinen Naturwissenschaft vollkommen ausgebildet. Fries hat sie unverändert übernommen als fertiges, festes Ergebnis — und sie wird bekannt genug sein. Doch mußte etwas weitläufiger davon gesprochen werden. Denn hier knüpft sich schon etwas für die „Idee" sehr Wichtiges an. Mit den reinen Grundsätzen war die Naturwissenschaft der Aufklärung endgültig begründet und unumstößlich gesichert. Das heißt aber zugleich: die Herrschaft des Naturgesetzes, die Mathematisierung, Mechanisierung, Verkettung in die lückenlose Kausalität und die versklavende Wechselwirkung, die endlose Ausdehnung in Raum und Zeit, die atheistische ungöttliche, gegen Freiheit und schöpferisches Anfangen, gegen Ewigkeit und Ueberweltlichkeit hermetisch verschlossene Welt der Naturwissenschaft. Man achte aber genau auf den Punkt, wo dieses Moment in die Betrachtung eintritt, und wodurch es aufgeführt wird. Das ist eben der „Schematismus" der Kategorie! Und nichts davon liegt in der Kategorie selber. Indem die Kategorie schematisiert wird, wird sie zugleich „restringiert", — diesen Ausdruck braucht Kant häufig [1]) — das heißt aber

aufgezählt. — Zugleich macht Kant hier den fehlerhaften Versuch eines transzendentalen „Beweises" dieser Grundsätze, dessen sie nicht fähig sind und dessen sie, nach ihrer Deduktion, nicht bedürfen.

1) „Es fällt aber in die Augen, daß, obgleich die Schemata der Sinnlichkeit die Kategorien allererst realisieren, sie doch selbige gleichwohl auch restringieren, d. h. auf Bedingungen einschränken, die außer dem Verstande liegen (nämlich in der Sinnlichkeit). Wenn wir nun eine restringierende Bedingung weglassen, so amplifizieren wir, wie es scheint, den vorher eingeschränkten Begriff. So sollten die Kategorien in ihrer reinen Bedeutung ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, von Dingen

eingeengt, und zwar auf Schranken, die von Haus aus nicht in ihr liegen. Für sich ist sie viel allgemeiner und weitergreifend als in ihrer restringiert-schematisierten Form. In der Kategorie der Quantität liegt rein für sich nur das Moment der Mannigfaltigkeit überhaupt, nicht schon das der Mannigfaltigkeit unter dem Gesetz der Zahl und des Maßes. In der Kategorie der Qualität selber liegt noch nichts vom Momente des „Grades". In der der Substanz mit Akzidenzen für sich liegt rein nur der Begriff des mit sich Identischen bei einer möglichen Mannigfaltigkeit unterschiedener Zustände. In unserer Zeitreihe kann ein solches nur vorkommen als das durch alle Zeit Beharrende und weder Anfangende noch Aufhörende. Aber in der Kategorie selber ist das Gesetztsein- und das auch-Nichtgesetztsein-können durch nichts ausgeschlossen [1]). Die Kategorie der Ursache, schematisiert, schließt „freie Ursache" allerdings aus. Denn da das zeitliche Eintreten einer Veränderung zu verstehen ist als Wirkung einer Ursache, so folgt, daß in der Zeitreihe jede Ursache wieder Wirkung einer früheren Ursache sein muß, die selber eine Veränderung war, und so fort. Wäre nämlich die Ursache nicht selber eine Veränderung im Bisherigen gewesen, so hätte ihre Wirkung schon immer dasein müssen und wäre also selber keine Veränderung im Bisherigen. Im Begriffe der reinen Kategorie der Ursächlichkeit aber liegt nichts weiter, als daß ein Ding Grund sei für das Dasein eines anderen Dinges oder seiner Zustände, nichts aber von der Notwendigkeit, wieder Wirkung eines anderen sein zu müssen, um Ursache sein zu können. Nur durch die „Verengung" der Kategorie bei ihrer Projektion auf die Zeitreihe kommt das ihr selber ganz fremde Moment hinein. Das ist im Auge zu behalten und wird bedeutsam,

---

überhaupt gelten, wie sind, anstatt daß ihre Schemata sie nur vorstellen, wie sie erscheinen, jene also eine von allen Schematen unabhängige und viel weiter erstreckte Bedeutung haben". Kant, Kr. r. V.II S. 186.

1) „So würde Substanz z B., wenn man die sinnliche Bestimmung der Beharrlichkeit wegließe, nichts weiter als ein etwas bedeuten, das als Subjekt (ohne ein Prädikat von etwas anderem zu sein) gedacht werden kann." Kant, Kr. r. V.II S. 186.

wenn sich von anderer Seite ergibt, daß Raum- und Zeitvorstellung nicht das Wesen der Dinge selber erfassen, sondern aus der Beschränktheit unserer Erkenntnis hervorgehen.

2. Die Entdeckung dieser Erkenntnis a priori hat aber für das Gebiet der idealen Ueberzeugung einen sogleich und schon hier einleuchtenden Wert. Was für „naturalistische" Folgen sich zunächst auch für unser Weltbild aus jener angegebenen Grunderkenntnis ergeben mögen: es entdeckt sich in ihr doch etwas höchst Wunderbares. Nämlich eine unmittelbare Erkenntnis der Vernunft, die in ihrem Innern verborgen, unbewußt und dunkel auf ihrem Grunde liegt und ihrem Eigentümer selber völlig unbewußt ist: so sehr, daß man darüber streiten kann, ob wir sie haben oder nicht. Sie ruht. Und erst, wenn der Mensch beginnt, Erfahrung zu machen und seine Erfahrung in Urteilen auszusprechen, regt sie sich gleichsam, und, wieder ihm selber zunächst völlig unbewußt, schießt sie zum Wahrnehmen mit ein. Und nur so erlangt der Mensch die wirkliche Erkenntnis seiner Welt, die er schon im Alltäglichen besitzt und im Wissenschaftlichen ausbildet. Er meint zunächst, dieses alles der Erfahrung zu danken, und nur durch künstliche Analyse und Selbstkritik sondert er den rein vernünftigen Einschlag aus und erkennt, daß er wirkliches Wissen und alle Zuverlässigkeit im Wissen nur durch diesen besitzt. Längst bevor aber diese kritische Aufdeckung der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft gelingt, ist sie selber wirksam im Alltäglichen wie im Wissenschaftlichen. Jeder Vernünftige *hat* die mathematische so gut wie die metaphysische Erkenntnis in sich und wendet sie unbewußt beständig an. Jeder weiß dunkel, daß zwischen zwei Punkten die Grade der kürzeste Weg ist, und handelt darnach, wenn er einen Weg zu machen hat. Jeder hat die dunkle Erkenntnis des Kausalgesetzes und macht es auch in den alltäglichsten Beziehungen zum Maßstab seines Urteilens und Handelns. Und weil die „reine Naturwissenschaft" im Geiste der Galilei, Keppler und Newton lag und längst wirksam war, deshalb konnte ihre Naturwissenschaft ihren unbesorgten, zuverlässigen und erfolgreichen Gang gehen, bevor noch die kritische Rechtfertigung gegeben war. Der Zu-

stand aber, in dem sich die unmittelbare Erkenntnis auch vor ihrer Aufklärung aus ihrem ursprünglichen Dunkel wirksam erweist, ist das Wahrheitsgefühl. Im Wahrheitsgefühl besitzen wir und machen sich geltend dunkle Erkenntnisse, die deutlich auszusprechen und nach ihrer Gültigkeit sich bewußt zu machen, aufgegeben und das wichtigste Geschäft der Philosophie ist [1]).

1) Ueber die Verwechslung der Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis mit der von den „angeborenen Ideen" kurz Folgendes. Tatsächlich war die Lehre von den angeborenen Ideen eine Vorbereitung der richtigen Lehre, aber in einer unzulänglichen und falschen Form, die übrigens in Leibniz' Nouveaux essais schon nahezu überwunden ist. Daß es wirklich so etwas gibt wie angeborene Ideen, wurde seinerzeit vom Empirismus und Naturalismus eifrigst bestritten und bespottet, während es heute von demselben Naturalismus ebenso eifrig behauptet wird. Alle Kunsttriebe der Tiere, alle den Instinkten zugrunde liegenden „Ideen-Assoziationen" sind genau angeborene Ideen, die im Verlauf der Entwicklung und Geschichte einer Gattung erworben und nun als „Mneme" oder „Engraph" oder „Erbgedächtnis" dem einzelnen Individuum im eigentlichsten Sinne angeboren sind. Und es ist der feinste Trick dieser Art von Naturalisten, sich nun auf Kant hinauszuspielen und Zeit-, Raum-Vorstellen, Kategorien, Kausalitäts- und alle Gesetze 'a priori', ja schließlich auch die Werturteile als unabhängig von der Erfahrung des Einzelnen zuzugeben, ja emphatisch zu behaupten. Nur daß dann heute nicht mehr Gott, sondern sozusagen der Teufel, nämlich der Kampf ums Dasein dieses 'a priori' dem Menschen eingepflanzt hat. Aber diese Lehre übersieht, daß weder Gott noch der Teufel Erkenntnisse einpflanzen können. Angeborene Ideen sind Zwangsgedanken und deswegen grade keine Erkenntnisse. Beim Erkennen handelt es sich nicht darum, eigentümliche Vorstellungen zu haben, die wir nicht loswerden können, sondern darum, daß wir selber einsehen, daß etwas so ist. Hierzu nützt aber garnichts, daß wir etwa irgendwoher angeborene Gedanken haben, selbst wenn sie an sich völlig richtige wären. Es nützte auch nichts, wenn diese Gedanken aus dem Quell der ewigen Wahrheit in uns ausflössen. Es wären dann höchstens Belehrungen, aber eben keine Erkenntnisse, keine Einsichten. Soll es Erkenntnisse geben, so kann auch Gott nur so verfahren, daß er Wesen schafft, die sind, was er selber ist: Wesen mit reiner Vernunft, das heißt solche die nicht nur richtiger Gedanken, sondern des eigenen Einsehens der Wahrheit fähig sind. Nun gibt es solche Wesen. — Die moderne Auffrischung der alten Lehre von den angeborenen Ideen hat ganz recht da, wo es sich um das Instinktive handelt, aber für die Frage nach der Erkenntnis besagt sie

Was sich uns aber hier für die „theoretische Vernunft" erweist, das gibt uns schon vorweg einen Schlüssel zum Verständ-

---

gar nichts und beruht sie auf einem psychologischen Fehler. Die ganze Lösung des Rätsels enthalten die Sätze im Eingange der Kantischen Kritik der reinen Vernunft: „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht alle aus der Erfahrung. Es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Uebung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat." Das heißt: Keine einzige Erkenntnis findet sich in der Seele wirklich vor, vor und ohne Erfahrung. Hebt aber Erfahrung und Erkenntnis durch Sinneswahrnehmung an, so entspinnt sich an und zwischen ihr zugleich mit eine Erkenntnis, die eben nicht aus Erfahrung stammt, sondern die unabhängig von aller Erfahrung zugleich mit da ist, z. B. die ganze mathematische Erkenntnis. Dies weist zurück darauf, daß wir nicht anempirische Erkenntnisse, aber die Möglichkeit zu solchen, ein Vermögen, einen eigenen Quellort solcher im Geiste von vornherein hatten. — Man übersetze a priori nur immer mit „unabhängig von Erfahrung", so kann der Mißverstand einer zeitlich vorhergehenden und ohne Erfahrung stattfindenden Erkenntnis garnicht eintreten. Ebensowenig bezeichnen die Worte „ursprünglich, unmittelbar" ein zeitliches Verhältnis. Die heutige naturalistische Ableitung der angeborenen Ideen aus vererbter Erfahrung ist dabei noch sehr viel roher und unzulänglicher als die alte rationalistische. Nach dieser wäre doch wenigstens einzusehen, daß wir überhaupt Begriffe von Ursache, Notwendigkeit, Gesetz haben. Nach jener aber ist nicht einmal das möglich. Denn die „Mneme", auf die man sich hier bezieht, ist nichts als gehäufte und vererbte Erfahrung. Da aber in der Erfahrung als solcher alles jenes garnicht feststellbar ist, so würde auch nur das Auftreten der Begriffe davon in unserem Denken ein reines Wunder sein. — Vgl. Kant selber, Kr. r. V.[II] S. 166: „Wollte jemand vorschlagen, daß sie (die Kategorien) subjektive, uns . . eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unserm Urheber (z. B. der „natürlichen Auslese" Darwins, die man hier ganz eben so gut an die Stelle Gottes setzen könnte, ohne den Sinn der Kantischen Aussage zu ändern, so eingerichtet worden, daß ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau stimmte, so würde (dagegen) entscheidend sein, daß in solchem Falle den Kategorien die Notwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehört. Denn z. B. der Begriff der Ursache, welcher die Notwendigkeit eines Erfolges unter

nisse für das Gebiet der „praktischen Vernunft", und das Zutrauen, daß es auch hier entsprechend, in aller Vernunft verborgen, ein Eigenes unmittelbarer Erkenntnis geben werde, in dem auch hier alles Allgemein- und Notwendig-Geltende seinen Ursprung und höchsten Maßstab haben werde. Und zugleich bietet sich ein Schlüssel an zum Verständnisse der geschichtlichen Entwicklung auf diesem Gebiete. Ganz unabhängig davon, ob dieses im Geist tief verborgene Prinzip als solches bemerkt werde oder nicht, ist es von Anbeginn in der Geschichte des menschlichen Geistes wirksam, in der Form des moralischen, religiösen, ästhetischen Wahrheitsgefühls, das wie jedes Gefühl aller Grade fähig, dunkler, reiner, kräftiger, schwächer ist, das nach Volks- und individueller Ausstattung verschieden ist, das Jahrhunderte ruhen und dann wieder in den erwählten, genialen, führenden, entdeckenden, prophetischen Persönlichkeiten durchbrechen und mit

---

einer vorausgesetzten Bedingung voraussagt, würde falsch sein, wenn er nur auf einer beliebigen, uns eingepflanzten, subjektiven Notwendigkeit, gewisse empirische Vorstellungen nach einer solchen Regel des Verhältnisses zu verbinden, beruhte. Ich würde nicht sagen können: die Wirkung ist mit der Ursache im Objekte (d. i. notwendig) verbunden, sondern: ich bin nur so eingerichtet, daß ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann; welches grade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht; denn alsdann ist alle unsere Einsicht durch vermeinte objektive Gültigkeit unserer Urteile nichts als lauter Schein, und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjektive Notwendigkeit, (die gefühlt werden muß), von sich nicht gestehen würden; zum wenigsten könnte man mit niemanden über dasjenige hadern, was bloß auf der Art *beruht, wie sein Subjekt organisiert* ist. — Fries' ganze Vernunftkritik ruht darauf und führt aus, daß unsere Vernunft *reizbare* Spontaneität sei, das heißt, daß sie ganz den Bedingungen des *Sinnes* unterliegt. Ihr gesamtes Leben und Handeln tritt nur ein und wird nur wirklich auf den *Reiz* hin, der in der sinnlichen Empfindung gegeben ist. Und ohne daß dieser vorausgeht, hat sie weder Vorstellung noch Streben noch Handeln, ist sie in der Tat nur tabula rasa. Findet der Reiz aber statt, so treten mit und zwischen den Schriftzügen der Sinneswahrnehmung in der Tat Schriftzüge auf, die nicht aus Sinneswahrnehmung stammen und garnicht daraus stammen können. Es kommt nur darauf an, daß man „zur Absonderung geschickt" sei. Und das ist das erste Geschäft der Kritik der Vernunft. Das zweite ist, aufzudecken, „wie sie möglich seien".

der Gewalt göttlichen Orakels und höchster Autorität auftreten und erleuchten kann. Die Möglichkeit der Verschiedenheit seiner Aussprüche und die im Grunde viel erstaunlichere innere Verwandtschaft seiner mannigfaltigen Offenbarungen läßt sich so verstehen. Und ebenso der Anspruch jedes „Propheten" sowohl auf höchste unmittelbarste Autorität, wie andererseits darauf, daß der Hörer dem Verkündiger selber Recht geben und beipflichten müsse. — Der Unterschied des Wahrheitsgefühls auf diesem Gebiete gegen das auf jenem ist, daß sich das letztere ganz „auflösen" läßt, d. h. daß die als Gefühl dunklen Erkenntnisse sich hier völlig „auswickeln" und die Gefühle sich in Begriffe bringen lassen, das erstere aber nur zum Teil auflösbar ist, zum Teil nicht. Dies Auflösen vorzunehmen einerseits und das Gebiet des Unauflöslichen festzustellen und abzugrenzen andererseits, ist auch hier die Grundaufgabe der Philosophie. — „Reine Vernunft" und mithin auch Kritik der reinen Vernunft gibt es nur, weil es diese unmittelbare, ursprünglich dunkle Erkenntnis gibt. Die Vorstellung einer solchen leitet Kant selber schon, wenn auch noch dunkel, bei seinem Unternehmen. Daß sie nicht *klar* von ihm gefaßt wurde, hat manche nachteilige Folgen für seine Kritik gehabt und besonders verhindert, daß die Lehre von der Idee bei ihm sich hieher gründete. Besonders in dieser Hinsicht ist Frie's Kant's Fortbildner geworden, und zwar ein echter, indem er nur den geheimen Pol deutlicher macht, um den Kant's denken selber schon ruhelos kreist.

3. Das Kantisch-Friessche Weltbild, das sich aus der „reinen Naturwissenschaft" ergibt, nannten wir „naturalistisch". Das ist es, sofern es die Welt der Naturgesetzlichkeit unterwirft, die Welt in Raum und Zeit unermessen und selbstgenügsam ausbreitet, Himmel, Empyreum, Weltenschöpfung, übernatürlichen Einschlag aus dem Gefüge streicht und in der Welt alles aus immanenten Ursachen erklärt. „Wunder" können in dieser Welt nicht gegeben sein: Wunder ist Ausnahme vom Naturgesetz. Eine solche aber würde gar nicht festzustellen möglich sein. Denn gegeben ist uns alles nur sinnesanschaulich. Ob aber eine Sinnesanschauung „objektiv" sei oder nur Einbildung, Halluzination oder

dgl., dafür ist das einzige Kriterium eben die Uebereinstimmung mit dem Gesetz selber. Dazu kommt der Abweis alles spiritualistischen Dogmatismus. Die „rationale Psychologie" und der Beweis der Seele als einer „einfachen, unverweslichen" Substanz ist unmöglich. „Seele" ist uns allerdings als eine „Einheit" gegeben, die, als einfache, keines Vergehens durch Auflösung in Teile fähig ist, aber sie ist uns gegeben als eine Einheit von inneren Qualitäten, die wie alle Qualität in dieser Welt der Zahl intensive Größe ist, dem Gesetz des „Grades" unterliegt und damit dem gradweisen Uebergehen in Null. Nur unsicher ist hier das Geistige gegründet im Vergleiche zum Materiellen. Die Materie ist in dieser Welt das für uns sicher und unaufheblich Gegründete. Definiert durch „das im Raum Bewegliche" wird sie ganz in raumzeitlichen Merkmalen, daher schlechthin a priori erkannt. Und da hier „Beharrlichkeit" das Schema und damit das einzige Kriterium für die Anwendbarkeit der Kategorie der „Substanz" ist, so ist Materie die Substanz schlechthin, während nichts uns berechtigt, diese Kategorie auf das Seelische anzuwenden, da hier das sinnesanschauliche Kriterium der Anwendbarkeit, nämlich „Beharrung" fehlt.

Dennoch ist das Mißverständnis abzuweisen, als ob diese ganze in Kant gründende Lehre eigentlich ein „Zugeständnis an den Positivismus" sei oder gar eigentlich naturalistische oder materialistische Folgen hat, die dann nachträglich durch einen gewaltsamen Sprung in das Reich der Idee gekappt würden. Das liegt gar nicht im Sinne des Friesischen Philosophems. Vielmehr die „Welt des Wissens" ist selber schon so, daß sie sich in gewisser Hinsicht „der Idee anfügt", „Uebergänge" hat und darbietet zu der idealen Erkenntnis im „Glauben"[1]). Denn auch für das Wissen ist es „unmittelbar klar, daß das Lebendige nicht abzuleiten ist aus dem Toten", der Geist nicht aus dem Materiellen. Unvereinbar, auseinander unableitbar steht das Materielle und seine Bewegungsvorgänge neben dem Geistigen. Wie im Materiellen ganz ebenso im Geistigen ergibt sich ein eigener

1) Das ist der Sinn der Behauptung auf [2]S. 27 meines „Naturalistische und religiöse Weltansicht".

Zusammenhang des Geschehens, indem Geistiges immer nur aus Geistigem erklärt wird. Das psychologische Verständnis wird nicht gewonnen aus physiologisch-physikalischen Vorgängen. Psychologie und Physik gehen einander nichts an. So ist auch mit dem Dasein der körperlichen Organisation, an die für uns „Seele" immer gebunden ist, für das Dasein des Seelischen nichts erklärt. Es bleibt völlig im Dunkeln, und während wir dort für die Erscheinung eine mögliche Aufgabe, den kausalen Zusammenhängen nachzugehen, haben, erhebt sich hier für uns eine für immer unbewegliche Schranke des kausalen Erklärens. Der Geist ist das innerlich Lebendige, das schlechthin Tätige: in seiner Tätigkeit zwar auch dem Gesetz unterworfen, aber einem völlig eigenen Gesetze, das in der psychischen Anthropologie, in der Logik, in der Kritik der reinen Vernunft sich entdeckt. Die Entdeckung der reinen Vernunft selber vor allem hebt die Freiheit und den Adel des Geistes nicht nur über alle materialistischen Anläufe, sondern auch über die psychologistisch-empiristischen Verkleinerungen, die ihrerseits auch alles Eigene und Freie ihm rauben würden und ihn aus „Empfindungen" zusammenrinnen ließen. Ja, für den Geist selber ist eigentlich auch schon in der Zeit eine ganz andere Welt da und gültig, als die der Mathematik und Materie. Nur im Verhältnis der Dinge unter einander sind sie diese materiellen Substanzen unter den Gesetzen der Bewegung. Für den Geist aber werden sie überdem erkannt als die Welt der Farben, Klänge und Düfte, als die Welt in Qualitäten: eine Erkenntnis, die für die mathematische wissenschaftliche Erfassung dieser Zeit-, Raum- und Materie-Welt nicht zur festen Haltung zu bringen ist sondern umgesetzt werden muß, die aber doch ihrerseits auch eine *Erkenntnis* ist und, während sie nach jener Seite bedeutungslos bleibt, nach der anderen gerade den „Uebergang zur Idee" abgibt. Am wichtigsten für diesen Uebergang ist das in der „reinen Apperzeption" gegebene Ichbewußtsein, das die unaufhebliche Form der Inhalte des inneren Sinnes ist, wie der Raum die Form der Inhalte des äußeren Sinnes. Im Ichgefühl faßt sich das Mannigfaltige der inneren Erfahrung zu jener Einheitlichkeit zusammen, in der es

tatsächlich steht. Und mit dieser Einheit des Ich ist zugleich, was im Raum und im Materiellen trotz der Atomenlehre niemals gegeben sein kann, ein schlechthin Einfaches gegeben, das gar nicht als aus Teilen bestehend gedacht werden kann [1]).

1) Vgl. hierzu ausführlicher Otto, Naturalistische und religiöse Weltanschauung II S. 225—244. — Kant, Kr. r. V. S. 491 f.: Allein in dem dritten Satze wird die absolute Einheit der Apperzeption, das einfache Ich, . . . auch für sich wichtig, wenn ich gleich nichts über des Subjekts Beschaffenheit oder Subsistenz ausgemacht habe. Die Apperzeption ist etwas reales, und die Einheit derselben liegt schon in ihrer Möglichkeit. Nun ist im Raume nichts Reales, was einfach wäre, denn Punkte (die das einzige Einfache im Raume ausmachen), sind bloß Grenzen, nicht selbst aber etwas, was den Raum als Teil auszumachen dient. Also folgt daraus die Unmöglichkeit einer Erklärung meiner (als bloß denkenden Subjektes) Beschaffenheit aus Gründen des Materialismus. — Und S. 424 ff.: „Wobei gleichwohl die Strenge der Kritik . . . den nicht unwichtigen Dienst tut, sie ebensowohl wider alle möglichen Behauptungen des Gegenteils (d. h. des Materialismus) in Sicherheit zu stellen." Vgl. den ganzen schönen Abschnitt S. 423—426. — Zu vergleichen im allgemeinen auch noch Fries: Rel.Phil. 80; über das Verhältnis der naturgesetzlichen Ansicht des „Wissens" zu der teleologischen, die die Religion fordert: „Aber mit dieser Lehre dürfen wir nicht etwa die Behauptung verbinden, daß Naturalismus und Teleologie sich einander widersprechen. Im Gegenteile: teleologische Ansichten können immer dem ganzen Naturalismus übergeordnet gedacht werden. Teleologische Ansichten entspringen aus der inneren Erkenntnis des Geistes und können uns immer nur in Analogie mit der pragmatischen Beurteilung menschlicher Tätigkeiten vorkommen. Hier liegt das Verhältnis klar vor. Jede Maschine muß für die Bewirkung ihrer Erfolge naturalistisch erklärt werden nach den Gesetzen der wirkenden Ursachen. Der menschliche Wille weiß sich aber dieser Naturgesetze zu bedienen, indem er die Teile der Maschine unter ihren Bedingungen ordnet, sodaß der natürliche Erfolg zugleich seinen Zwecken entspricht. So steht es auch für die Welt. Setze ich voraus, daß ein höherer Wille die Dinge unter den Naturgesetzen geordnet habe, um die natürlichen Erfolge in der Welt zu erzwecken, so enthält diese Voraussetzung keinen Widerspruch. Wir sagen aber dazu, daß diese Voraussetzung uns Menschen nicht als eine wissenschaftliche, sondern nur nach den Ideen der ewigen Wahrheit gelte." — Vgl. hierzu Naturalistische und religiöse Weltansicht II S. 59 ff., wo das Problem von Naturgesetzlichkeit und Teleologie in gleichem Sinne ausführlicher behandelt ist, und das Kapitel IV (Darwinismus), wo besonders die Abstammungs- und Zuchtwahllehre darauf bezogen werden (S. 66—144).

4. Unser Wissen geht auf diese Welt in Raum und Zeit. Ein anderes *Wissen* haben wir nicht und können wir nicht haben. Es ist unmöglich, darüber hinauszukommen: ja, auch selbst die Frage, ob ein Darüberhinaus überhaupt einen Sinn habe, wäre ganz müßig und könnte uns nicht einmal kommen, wenn nicht Zweierlei statt hätte: nämlich die eigene Erkenntnis der Vernunft von den Schranken ihrer eigenen Erkenntnis und das Vermögen der Ideen. — Ein Blindgeborener, der die Welt nur durch die vier unteren Sinne kennte, würde nicht darauf kommen können, daß es noch eine höhere und andere Erkenntnis der Dinge gäbe als seine. Erst wenn ihm von *anderer* Seite mitgeteilt wird, daß es eine solche gibt, erfährt er von den Schranken seiner Erkenntnis. Die Vernunft aber ist in der Lage, *von sich* aus einzusehen, daß ihre Erkenntnis beschränkt sei und worin ihre Schranken liegen, und im Verlaufe ihrer Entwicklung muß sie darauf kommen, sie zu bemerken. — „Idee" hatte im Sprachgebrauche der Zeit seinen ursprünglichen tiefen Sinn, den ihm Plato gegeben hatte, ganz eingebüßt und besonders durch den englischen Empirismus und durch die Lehre von der „Ideen-Assoziation" war idea einfach zur Vorstellung überhaupt, ja zu Empfindung und Wahrnehmung herabgesunken. Kant hatte ihm seinen hohen Sinn wiedergegeben[1]). Idee ist Begriff von etwas, das alle Erfahrung

1) Vgl. der transzendentalen Logik *zweite* Abteilung. — Handelte die erste Abteilung von den reinen „*Begriffen*" des Verstandes und den aus ihnen entstehenden „Grundsätzen", die mit einander die untere Metaphysik (das ist die reine Erkenntnis, die der Naturwissenschaft zum Grunde liegt) ergeben, so handelt nun ihre zweite Abteilung von den „Begriffen der Vernunft", den „Ideen", aus denen sich die höhere Metaphysik ergibt, die Kant fälschlich nur als „transzendentalen Schein" gelten lassen will. Daß doch sein eigenes innerstes Interesse grade an dieser Metaphysik aus Ideen hängt, ist unmittelbar fühlbar. — Das erste Buch der transzendentalen Dialektik handelt „von den Ideen überhaupt", von den „transzendentalen Ideen" und vom „System der transzendentalen Ideen". S. 368 bis 396. — Vgl. S. 370: „Plato bediente sich des Ausdrucks Idee so, daß man wohl sieht, er habe darunter etwas verstanden, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, sondern welches sogar die Begriffe des Verstandes, mit denen sich Aristoteles beschäftigte, weit übersteigt . . .

schlechthin überschreitet, das auch nicht, wie die reinen Verstandsbegriffe (Kategorien) auf Erfahrung angewendet wird, zugleich aber ein solcher Begriff, den wir uns notwendig machen müssen, aus reiner Vernunft. Fries zeigt, warum wir solche Begriffe uns notwendig machen müssen, und weist ihre objektive Gültigkeit nach, indem er ihr Hervorgehen aus der „unmittelbaren Erkenntnis" der Vernunft selber aufzeigt. Fries zeigt weiter, daß wir auf Grund der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft uns Ideen bilden, durch die wir das Wesen der Dinge erkennen im Gegensatz zu unserer Erkenntnis von ihnen in Raum und Zeit, daß wir in ihnen eine unaufhebliche Einsicht haben vom Wesen der Dinge selber, gegen die ihre Erkenntnis in Raum und Zeit sich als beschränkte aufhebt, d. h. als eine solche erweist, die nur gilt für die Erscheinung der Dinge für uns, nicht für das Wesen der Dinge selber. Dies ist die große Lehre vom transzendentalen Idealismus, in der Form, die Fries ihr eigentümlich gibt. Erscheinung ist nicht „Schein", ist nicht ein aus unserer Subjektivität hervorgehendes Eigenprodukt unserer selbst, sondern ist Erscheinung der Dinge selber für uns, aber für uns als beschränkt erkennender. Wer eine Landschaft durch einen Nebel sieht, erkennt nicht überhaupt nichts, träumt nicht und sieht nicht eine fata morgana, sondern er erkennt die Landschaft selbst und seine Erkenntnis hat Gültigkeit, aber beschränkte. Und weiß er noch, was Nebel ist und wie dieser für das Sehen wirkt, so erkennt er auch noch die Tatsache seiner Beschränkung und kann über seine Beschränkung noch insofern hinauskommen, als er sich vorstellen kann, welche Züge in der vollkommenen Erkenntnis fehlen würden (nämlich das Graue und das Verschwimmende), wenn er auch nicht das positiv Hinzukommende sich ergänzen kann.

---

und S. 377: „Dem der sich einmal an diese Unterscheidung gewöhnt hat, muß es unerträglich fallen, die Vorstellung der roten Farbe Idee nennen zu hören. Sie ist nicht einmal eine Notion zu nennen".

V.

Grundlage der idealen Erkenntnis.

a. Die Antinomieen. — 1. Die Welt unendlich in Raum und Zeit: die Welt vollendet. — 2. Alles zusammengesetzt, nichts Einfaches: Letztes einfaches. — 3. Naturgesetz, keine freien Ursachen: freie Ursachen. — 4. Bedingtheit ohne Ende: Notwendigkeit. — b. Auflösung durch den transzendentalen Idealismus. — c. Die positive Grundlage der Ideen.

a. Die Beschränkung unsrer Erkenntnis entdeckt sich durch die eigentümliche Tatsache der „Antinomie der Vernunft", die lange die Philosophie verwirrt hatte. Bei den Eleaten regt sich das Bewußtsein davon, wenn schon noch verwirrt und durch unzulängliche Beispiele. Die Philosophie des Mittelalters müht sich darum. Im Kampfe zwischen Averroes und Thomas steht sie verborgen im Hintergrund. Bei Bruno spürt man sie deutlich im Dialog Della cosa, principio ed uno und in Del infinito, universo e mondi. Und in der Aufklärungsphilosophie gibt sie die Unruhe in der Uhr ab, wenngleich man sich nicht ernsthaft um sie bemüht. Baco zählt schon fast alle ihre Punkte auf, um dann darüber hinzugehen ohne sich die ungeheure Tragweite der Sache klar zu machen. Bei Hobbes und Leibniz ist sie rege. Ebenso bei Shaftesbury. Und die Popularphilosophie der Aufklärung müht sich mit ihr[1]). In Wahrheit aber sollte sie der Aus-

1) Vgl. den sehr drastischen Aufsatz in der Wochenschrift „Die Ehre Gottes aus der Betrachtung des Himmels und der Erde", vierundfünfzigstes Stück (1767): „Die Zertheilung der Körper". „Der Naturlehrer setzet der Teilbarkeit der natürlichen Körper Grenzen, wenn er, in den Gedanken, auf die Originalkörpergen stößet, welche darum unauflöslich sind, weil sie keine Zwischenräumgen haben. Der Mathematiker lachet über die behauptete Unmöglichkeit einer unendlichen Theilbarkeit der Materie. Er führet strenge Beweise und sie sind in seiner Sphäre vollkommen richtig. Es ist nur Schade, daß seine Elemente, die Punkte, Linien und Flächen, demnach auch der Körper, lauter Chimären sind, aber von unendlicher Brauchbarkeit. Es wäre zu wünschen, daß alle andere menschliche Wissenschaften auf so nützliche Chimären erbauet wären. So würde man in ihnen so viele Richtigkeit und Ueberzeugung als in der Größenlehre haben." — (Welch ein gebildetes Zeitalter übrigens, das statt der Gartenlauben und Sonntagsblätter solche „Wochenschriften" las. Man begreift.

gangspunkt einer jeden gebildeten Weltanschauung überhaupt sein. Denn ohne sie ist das Fundament von vornherein falsch gelegt und brüchig und das ganze Gebäude höchstens ein dogmatischer Notbau. Denn in diesen kosmologischen Sätzen handelt es sich nicht um irgendwelche abliegende Gleichgültigkeiten, sondern um Grundbedingungen des Seins selber, über die Klarheit und Gewißheit sein muß, wenn nicht alle unsere Welterkenntnis nebelhaft und schwankend sein soll[1]). — In der „Kosmologie", beim Nachdenken über die Welt und weltliches Sein überhaupt, verfällt, so scheint es, die Vernunft rettungslos in sich ausschließende gegensätzliche Bestimmungen, die doch beide für sie gleich wichtig und notwendig sind. (Kant führt auch hier, vom Vorurteil für den „Beweis" verführt, *Beweise* für die Gegenseiten der Antinomie[2]). Eine unmögliche und widersprechende Sache. Aber um *Erkenntnisse* handelt es sich, die sich entgegenstehen: In der Tat ein „Skandal für die Vernunft", wenn sich der Konflikt nicht auflösen ließe.) — Die Antinomie ist bekannt und braucht nur kurz skizziert zu werden.

1. α. Wir erkennen unsere Welt ohne allen möglichen Widerspruch als ausgebreitet in Raum und Zeit. Raum und Zeit aber gehen fort über jede Grenze, ohne Ende. Und unsere Phantasie läßt ohne weiteres Welt und Welten im Raume sich ausbreiten, unermüdlich weiterzählend und -setzend, Stern zu Stern, System zu System und „Weltenlinse" zu Weltenlinse. Unterließen wir auch das Letztere und wollten, unsere Phantasie einschränkend, annehmen, nur bei uns im Raume sei Welt,

---

daß in solcher geistigen Allgemeinatmosphäre Kants Philosophie ein Ereignis werden konnte, nicht für die Studierstuben, sondern für die Allgemeinheit.)

1) Kant, K. r. V.II S. 432—489: Des zweiten Buches der transzendentalen Dialektik zweites Hauptstück. Die Antinomie der reinen Vernunft. Und zwar deren erster und zweiter Abschnitt. Im zweiten Abschnitt die beiden Seiten der Antinomie in neben einander gedruckten Kolumnen (S. 454 ff.).

2) Vgl. Kant, Kr. r. V.II S. 454, *Beweis* für die Thesis, und gegenüber auf S. 455, *Beweis* für die Antithesis. — Und so jedesmal für alle vier Seiten der Antinomie.

weiter hinaus aber das Leere, so wäre doch dafür kein Grund einzusehen, warum gerade an dieser Stelle der Raum voll sein sollte. Und der Raum selber ginge jedenfalls ohne Ende fort, und in ihm Räume zu Räumen als seine Teile. — Ebenso mit der Zeit und dem Geschehen in der Zeit. Sie selber geht jedenfalls unendlich fort, a parte post und a parte ante. Und wollte man in ihr eine Insel des Geschehens, vor dieser aber leere Zeit setzen, so fehlte wieder der Grund, warum etwas gerade erst an diesem Zeitpunkte anhübe und nicht vielmehr immer schon gewesen wäre.

β. So unbestreitbar die Welt sich in unsrer Anschauung so zeigt, so klar sehen wir das innerlich Unmögliche hiervon ein. Am klarsten am Beispiele der Zeit. In einem Ablaufe von Tagen, Stunden, oder beliebigen Zeitmomenten überhaupt, kann der fünfte, der sechste, der nte nur eintreten, wenn alle vorherigen zuvor abgeschlossen gegeben waren. Ihre ganze Reihe muß zum vollendeten Ablauf gekommen sein. Die Zeit a parte ante aber geht ohne Ende zurück. Eine unendliche Zeit müßte vollendet gewesen sein, was sich offenbar ausschließt. Vor jedem Zeitraum dehnt sich immerfort wieder ein Zeitraum. Es ist immer wieder einer mehr, und nie sind es alle.

Alle müssen aber schlechterdings gegeben sein, wenn „jetzt" wirklich eintreten sollte. Das ist eine so offensichtliche unmittelbare Einsicht der Vernunft, daß ein Widerspruch dagegen gar nicht möglich ist. Mit einem Wort: „in Wirklichkeit" kann ein Regreß in infinitum nicht stattfinden, für das „Wesen der Dinge selber" ist Vollendung der Reihe gefordert. — Mit dem Raume aber ist es das Gleiche. Was wirklich ist, das ist soviel wie es ist und nicht noch immerfort eins mehr. Das ist in vollendeter Allheit seiner Faktoren, ob das nun Sterne, Sternenwelten, Moleküle oder Räume zu Räumen sein mögen. Dieses unaufhörlich „noch eins mehr" ist für wirklich Seiendes schlechthin vernunftwidrig[1]).

Das Paradoxe der Zeitvorstellung kann man sich auch so

1) Vgl. ausführlicher Naturalistische und religiöse Weltansicht [2] S. 52 bis 55.

klar machen. Nichts scheint zunächst klarer und einfacher zu sein als sie. Und doch hat sich ihre Paradoxie dem Gefühle immer bemerklich gemacht. Dies Gefühl kann man sich leicht durch folgende Reflexion auflösen. Wann leben wir eigentlich in der Zeit? Was ist in der Zeit wirklich? Wirklich ist offenbar nicht, was *war*. Was war, das ist nicht mehr und *ist* deswegen eben nicht. Ferner, wirklich *ist* offenbar ebensowenig, was erst sein wird. Da es *noch nicht* ist, so *ist* es eben nicht. Es ist kein Zweifel, daß nur das *ist*, was *jetzt* ist, und was *jetzt* nicht ist, das ist eben überhaupt nicht, weil es entweder nicht mehr oder noch nicht ist. — Das klingt zunächst ganz einfach und es scheint gar keine Schwierigkeit damit zu haben. Sieht man aber näher zu, so zeigt sich, daß das grade auf eine reine Widersinnigkeit hinausführt. Es zeigt sich, daß es *Jetzt* überhaupt nicht gibt, daß seine Vorstellung sich selber aufhebt, und daß, wenn wirklich der Satz gelte: es *ist* nur, was *jetzt* ist, dann in der Tat gar nichts ist. Das heißt aber nichts Anderes, als daß die Zeitvorstellung selber mit der Vorstellung des wirklich *Seins* nicht vereinbar ist. Fragen wir uns doch nur: Was ist denn eigentlich jetzt? Etwa der heutige Tag? Nein. Denn der ist zur Hälfte schon vergangen, ist also jetzt nicht mehr. Und zur Hälfte ist er noch künftig, ist also noch nicht. Oder etwa diese Stunde? Aber mit der ist es wieder ganz ebenso. Oder diese Minute, diese Sekunde, diese Tertie? Oder ein ganz unglaublich kleines Bißchen von Zeit? Aber auch ein Trillionstel der Sekunde ist immer schon zu einem Teil vergangen und nach seinem ganzen anderen Teil noch künftig. Jenes würde nicht mehr und dieses noch nicht sein. Nun, dann also der Punkt, der mitten inne liegt zwischen Vergangen und Künftig. Aber damit offenbart sich gerade die Unmöglichkeit der ganzen Vorstellung. Denn ein Punkt ist selber ja gar nicht Teil der Linie sondern nur Grenze einer Linie. Wenn wir sagen: nur ein Punkt, so drücken wir uns entweder ungenau aus und meinen damit eigentlich einen für unser Anschauungsvermögen sehr kleinen Teil der Reihe oder eben die Grenze zweier Teile einer Linie, die aber selber nicht auch Teil der Linie sein kann, da sie

sonst eben gar nicht grenzte. — Daß nun doch wirklich Etwas ist, das redet uns kein Skeptiker aus. Der Glaube an die Realität schlechthin ist ohne alle Möglichkeit des Widerspruches in der Vernunft selber gegründet. An ihm zerschellt die Vorstellung der Zeit. Sie erweist sich als eine beschränkte Form der Auffassung des wirklichen Seins.

2. Zweitens zeigt sich die „Antinomie der Vernunft" beim „Einfachen und Zusammengesetzten". In der ersten Antinomie handelte es sich um die Unendlichkeit nach außen, ins immer Größere hinein, hier um die Unendlichkeit nach Innen ins immer Kleinere hinein, um die „Stetigkeit" von Raum und Zeit.

α. Die Anschauung zeigt uns unfraglich, daß alles in der Welt Gegebene „zusammengesetzt" ist, d. h. in Teile auflösbar, zerlegbar, teilbar ist, und daß ein Unteilbares anschaulich garnicht einmal vorgestellt werden kann. Denn alle Größenunterschiede sind nur relativ. Und das ungeheuerst Kleine dieser Raum- und Zeitwelt, mag es sich um einen im Raume ausgedehnten Körper oder um einen in der Zeit ausgedehnten Vorgang, um ein mikroskopisch kleines Raumteilchen oder um ein Millionstel einer Sekunde handeln, besteht gerade so gut aus seinen Hälften, Dritteln, Tausendsteln, Billionsteln, und diese wieder aus ihren Hälften und Billionsteln und so ohne Ende fort, wie die größten Massen, die weitesten Räume, die längsten Zeiten. Das heißt aber, in der Welt kann es nirgends und nie ein Einfaches Letztes Erstes geben, das nicht mehr zusammengesetzt wäre und mit dem alle Zusammensetzung überhaupt anfinge.

β. Aber gerade das ist doch offenbar ganz unmöglich und vernunftwidrig. Das kann doch nicht so sein. Ein jeder sieht ein, daß auf diese Weise eigentlich garnichts ist. Die Welt wäre so eine Zusammensetzung aus Zusammensetzungen aus Zusammensetzungen aus . . . . ohne Ende fort, ohne daß je ein Was erschiene, das nun eigentlich den Stoff zu aller möglichen Zusammensetzung abgibt. Nun ist uns aber doch wirklich Seiendes gegeben. Und da es wirklich ist, so muß der Prozeß der Zusammensetzung in ihm abgeschlossen, vollendet sein. Wir sehen

ein, daß es Einfaches geben muß, weil es ein Was in der Zusammensetzung geben muß und weil wiederum jener Regreß in infinitum der Vollendetheit widerspricht, unter der allein wirklich Seiendes denkbar ist.

3. α. Es kann keine freien Ursachen geben in der Welt. Da der Ursachenzusammenhang uns gegeben ist als diese anschauliche Kette der aufeinanderfolgenden zeitlichen Veränderungen, so ist klar, daß alle freie Ursache ausgeschlossen ist. „Wirkung" kann uns nur gegeben sein als irgend eine Veränderung im bisherigen Zustande von einem gewissen Zeitpunkte c an. (Aenderte sich nicht irgend etwas, bliebe alles wie es zuvor war, so wäre eben nichts bewirkt.) Die Ursache zu dieser bewirkten Veränderung im Bisherigen im Zeitpunkte c muß aber selber eine Veränderung im Vorherigen gewesen sein im Zeitpunkte b. Denn wenn in b am Vorherigen sich nichts änderte, sondern alles blieb wie es war, so hätte ja jene in c eintretende Veränderung keinen Grund erst in c einzutreten, sondern hätte immer schon dasein müssen. So ist in einer Kausalkette, die, wie die Welt, als Kette zeitlich nach einander eintretender Veränderungen auftritt, alle freie Ursächlichkeit ausgeschlossen.

β. Aber eben das ist wieder undenkbar. Eine solche Welt kann es nicht geben. Denn in einer solchen Welt kann überhaupt kein Geschehen zustande kommen. Es muß freie Ursachen geben, d. h. solche, von denen aus ein Ursachenzusammenhang selbständig und unabhängig anfängt. Denn ohne sie ist das Zustandekommen keiner einzigen Handlung, keines einzigen wirklich sich vollziehenden Ereignisses denkbar. Nehmen wir einen Vorgang g. Vielleicht ist er nicht selber ein „freier", d. h. selbständiger, sondern das Endglied einer Kausalkette mehrerer Glieder. Er ist Wirkung von f, dieser Wirkung von e, und so fort eine Weile rückwärts. Aber schließlich muß ein a kommen, ein wirklicher eigener Anfang der Reihe. Denn es ist klar: nur wenn alle Ursachen eines Vorganges lückenlos und vollendet stattgefunden haben, kann der Vorgang selber zustande kommen. Die Allheit und Vollendetheit widerspricht aber auch hier einer Flucht ins Unendliche. Denn solches Fliehen hieße nur, die wirkliche

Gegebenheit des Ursachenzusammenhangs beständig vertagen, ihn selber aber in Vollendung eben nicht „geben". Es fehlt der Nagel, an dem die Kette hängt. Eine Welt kann es nur geben, wenn es auch „freie Ursachen" in ihr gibt.

4. α. Die Anschauung unsrer Welt lehrt uns untrüglich, daß alles in ihr „bedingt" ist und ein nicht bedingtes, ein notwendiges Wesen in ihr nie und nirgends statt hat. Jeder Vorgang, jedes Verhältnis, jede Lage eines Sterns zu einem andern, eines Gegenstandes zu einem andern hat ihren Grund nicht in sich selber, sondern in anderm Geschehen, Sein, Gelegensein. In der unendlichen Verflechtung der Wechselwirkungen, in der Gleichzeitigkeit und der Ursachenzusammenhänge, in der Abfolge ist die Bedingtheit von All und Jedem gegeben, und das fließt nach allen Seiten ohne Ende auseinander und nach rückwärts ohne Ende fort.

β. Aber eben das geht wieder gegen die unmittelbare Erkenntnis, daß eine wirkliche Welt so garnicht sein könnte. Alles was ist, hat seine Notwendigkeit, hat seinen zureichenden Grund, weswegen es vielmehr ist als nicht ist, und weswegen es gerade so ist und nicht ganz anders. Diese Erkenntnis wirkt naiv schon im Denken und Handeln des gemeinen Mannes, und sie ist das treibende Prinzip, der Leitgedanke aller Naturwissenschaft. Daß nichts „von selber" „durch Zufall", als „lusus naturae" da ist und geschieht, und warum notwendigerweise alles just so ist und passiert, wie es ist und passiert, das ist ja der Sinn alles unseres Erklärens, Forschens und Gesetzemachens. Eine Welt aber, die nichts wäre, als ein Zusammenhang endlos fortgehender Bedingtheiten, bliebe selber das ungeheuer Zufällige[1]).

1) Eigentlich, im tiefsten Grunde, sucht und meint die Vernunft diese höchste letzte Notwendigkeit alles und jedes überhaupt bei ihrer gesamten Forschungsarbeit und nur durch das uns nun einmal Gegebene in Raum und Zeit wird sie abgelenkt auf einen endlosen Strom der Bedingungenreihe, wobei sie, statt den zureichenden, notwendigen Grund selber zu entdecken, immer nur Bedingtes an die Stelle von Bedingtem setzen und als unzulänglichen Ersatz des notwendigen Grundes nur die unverbrüchliche Regel des Ablaufes des Prozesses (das Gesetz, unter dem er steht) entdecken kann.

Eine wirklich seiende Welt ist nur denkbar, wenn es auch notwendiges Sein gibt, in dem alles Abhängige letztlich gründet. (Ob solch notwendiges Sein selber innerweltlich oder außerweltlich gedacht werden müßte, gehört noch gar nicht hierher.) Und diese Erkenntnis schließt zugleich wieder den Regreß in infinitum von sich aus.

b. Seit langem hatten in der Geschichte der Philosophie diese Gegensätze gerungen. Und da jeder an seinem Platze recht hat, so würde die Vernunft ihren Bankerott erklären müssen, wenn nicht doch in dem ganzen Streite ein Fehler unbemerkt mit eingeschlichen wäre. Kant deckt den Fehler auf. Damit löst er für immer diesen Widerstreit. Und was mehr ist, die Entdeckung des Fehlers ist zugleich die endgültige Entdeckung des transzendentalen Idealismus [1]). — Von der „Welt" wird Gegensätzliches ausgesagt, und so, daß das auf beiden Seiten Ausgesagte unwidersprechlich ist. Aber sieht man genau hin, so zeigt sich (und zwar in der Ausführung, die Fries und Apelt der Antinomie gegeben haben, klarer als in Kants Darstellung), daß „Welt" in Antithesis und Thesis nicht gleichsinnig genommen ist. Die Antithesis (die wir immer voranstellten) spricht von der Welt, wie sie uns in der räumlich-zeitlichen Anschauung vorliegt. Die Thesis aber spricht von der Welt und dem Sein, wie es an und für sich notwendig und unwidersprechlich zu denken ist. Und nun zeigt sich die Tatsache, daß das in der Anschauung tatsächlich Gegebene widerspricht dem, was wir mit Sicherheit und unaufgeblich vom Wesen der Dinge selber erkennen. Hieraus erst, hieraus aber auch mit Unwidersprechlichkeit ergibt sich für uns die Einsicht, daß die in Raum und Zeit, unter Zahl und Grad, unvollendbar und stetig, unter Naturgesetz und dem unvollendbaren Regreß stehende Welt nicht entspricht dem Wesen der Welt an sich selber, daß jene Bestimmungen an ihr eine durch Ver-

1) Kant, K. r. V.II S. 490—595. Der Antinomie der r. V. dritter Abschnitt: Von dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite. — Sechster Abschnitt: Der transzendentale Idealismus als der Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik. Neunter Abschnitt: Auflösung im einzelnen nach allen vier Hinsichten.

meinung wieder aufzuhebende Beschränkung sind, daß wir ihnen für das wahre Wesen der Dinge entgegengesetzte Prädikate entgegenzustellen haben, die wir dann allerdings, infolge unserer Gebundenheit an jene beschränkte Auffassung, nicht selber positiv uns vorstellen, sondern nur in „doppelter Verneinung" denken können. Der „Nebel", der vor der „Landschaft" lag, reißt nicht, aber er wird als Nebel erkannt. So tritt die „Erscheinung" der Dinge für uns ihrem wahren Wesen entgegen: nicht in dem Sinne, daß sie nur Schein sei und in ihr eigentlich nichts erkannt wird. Sondern allerdings erkennen wir, und zwar nicht unsre Träume sondern die Dinge und die Wirklichkeit selber, nur nicht unbeschränkt und vollkommen so, wie sie an sich selber sind, sondern in einer beschränkten Weise.

Und blicken wir nun auf das Frühere zurück, so ist klar, daß jene ganze Erkenntnis, die sich in den Kategorien selber in den noch nicht „schematisierten" und „restringierten" Kategorien, rein für sich ausdrückte, vollständig stehen bleibt. Hier gibt es keinerlei „Antinomie", keinen Gegensatz zwischen ihnen und dem, was wir von den Dingen selber einsehen. Sondern das Letztere drückt sich gerade in ihnen aus. Ganz hinweg aber hebt sich Raum und Zeit, jene unvollendbare, stetige Form für die Mannigfaltigkeit der Dinge. Und nur die Idee eines intelligiblen Analogons derselben bleibt, von dem sich nur sagen läßt, daß es eine Form der Mannigfaltigkeit sein müsse, in welcher Unvollendbarkeit und Stetigkeit fehlen[1]). Damit aber fällt jene „Restriktion" der

1) Wie sich die Einheit in der Mannigfaltigkeit, die wir als Raum und zeitliche Reihe des Geschehens auffassen, an sich macht, können wir nicht sagen. Aber im letzten Teile wird sich zeigen, daß wir davon zwar keinen Begriff aber doch eine Ahnung haben. In den ästhetischen Eindrücken fassen wir tatsächlich auf und beurteilen wir Formen der Einheit im Mannigfaltigen (die ästhetischen Ideen nach Kant), deren Prinzip uns selber unaussprechlich bleibt und in unauflöslichen Gefühlen gefaßt wird. Das wirkliche Sein der Dinge, das wir begrifflich nur als Erscheinung fassen, wird uns hier zugleich *fühlbar*, nach dem wie es an sich selber wirklich ist. — Daß es Mannigfaltigkeit und Außereinander und Andersein geben kann, ganz abgesehen vom *räumlichen* Auseinander, ist ohne weiteres klar. Die Welt der Töne, eine Symphonie sind dafür einfache Beispiele. Aber vor allem unsere ganze psychische Innenwelt selber. Gedanken, Gefühle,

Kategorien durch den zeitlichen Schematismus fort. Für das Wesen der Dinge gelten sie „unrestringiert".

c. Die dramatische Vorführung der Antinomie der Vernunft ist nun eigentlich nur ein besonders drastisches Mittel, uns aufmerksam zu machen und uns zum Bewußtsein zu bringen, was als tiefste und unmittelbarste Grunderkenntnis in aller Vernunft verborgen liegt. Mehrfach haben wir sie schon gestreift. Auch ohne die Ausführung in der Antinomie kann man zu ihr gelangen und sich ihrer vergewissern.

Zuerst nennen wir hier noch einmal die Tatsache des Zutrauens der Vernunft zu sich selber, wirkliche Erkenntnis zu haben, das heißt zunächst und ganz allgemein der Glaube an die objektive Realität von Sein und Dasein überhaupt. Eines Beweises ist dieser Glaube gar nicht fähig. Denn da Vernunft nie aus sich selber heraus kann, so kann sie auch nicht von anderswoher vergleichen und feststellen, ob ihrem Erkennen ein Sein überhaupt entspreche. Aber der klare unzweifelbare Sinn von Erkennen ist dieses. Und dieser Anspruch, oder besser diese Ueberzeugung, daß das Erkennen auf Dasein gehe, ist von allem Anfang unmittelbar dabei. (Wäre das nicht der Fall, so wäre garnicht einzusehen, wie auch nur der Begriff von objektiver Gültigkeit unseres Erkennens, von einem Daseienden abgesehen von unserem Vorstellen in unser Bewußtsein hätte kommen können.)

sind nicht über, vor, unter, hinter oder ineinander; die „Dimensionen" dieses Mannigfaltigen sind ganz unräumlich. Etwas Entsprechendes für die Zeit uns vorzustellen, vermögen wir nicht, weil unser Innenleben selber ganz zwar nicht im Raume, aber in der Zeit erscheint. Und doch ist die Paradoxie der Zeit und ihre Unvereinbarkeit mit der Vorstellung des wirklich Seins fast handgreiflicher als die des Raumes. — Ein nicht zeitliches System von Mannigfaltigem unter Einheits- und Verbindungsgesetzen hat man in der Logik. Das Beispiel der Logik kann hier dienen, um zunächst überhaupt einmal die Aufmerksamkeit wachzurufen dafür, daß Mannigfaltigkeit, Grund, Bedingung, Zusammenhänge, nicht überhaupt schon dasselbe sind wie zeitliche Beziehungsverhältnisse. Weiter kann man allerdings das Beispiel nicht brauchen. (Leibniz' Fehler!) Denn metaphysische Beziehungen sind nicht logische. Und gerade die Eigentümlichkeit des Handelns und des freien Handelns, die für das Sein der Dinge an sich anzusetzen ist, schließt alle eigentliche Aehnlichkeit mit logischen Verhältnissen ganz aus.

Es liegt auch nicht so, als ob dieser Glaube der Vernunft an die Objektivität ihrer Erkenntnis „im Willen" des Einzelnen stünde und etwa letztlich von einem sittlichen Entscheide (nämlich um handeln zu können; „Primat der praktischen Vernunft") abhinge. Sondern dieser Glaube ist einfach Tatsache in jeder Vernunft. Und nur durch künstliches Räsonnement kann man sich darüber täuschen.

Damit aber verbindet sich sogleich das Zweite. Als tiefste Erkenntnis und als das eine eigentliche Grundgeheimnis und Grundwesen der Vernunft entdeckt sich die Erkenntnis von der Einheit und Notwendigkeit im Wesen der Dinge. Der Nachweis dieser Grundvorstellung der Vernunft ist das Wichtigste in der Friesschen Kritik überhaupt. Er spricht nur klar damit aus, was dunkel das Grundgesetz der gesamten neuen Wissenschaft und ihr untrügliches leitendes Prinzip geworden war, was allem Forschen nach Zusammenhang, Gesetz, Erklärung der Erscheinungen zu Grunde liegt.

Einheit zunächst[1]). Das heißt nicht die groteske Vorstellung, daß all das Viele in der Welt eigentlich nur ein Ding sei. (Die widersprechende Vorstellungsweise des „Monismus",

1) H. Poincaré schreibt in „Wissenschaft und Hypothese" (deutsch von Lindemann, 2. Aufl. Leipzig 1906) auf S. 147: „Die Einheit der Natur". Vor allem müssen wir beachten, daß jede Verallgemeinerung bis zu einem gewissen Grade den Glauben an die Einheit und Einfachheit der Natur voraussetzt. In betreff der Einheit ist keine Schwierigkeit vorhanden. Wenn die verschiedenen Teile des Universums sich nicht wie die Organe eines und desselben Körpers verhielten, so könnten sie nicht auf einander wirken. Sie würden sich gegenseitig nicht kennen, und wir insbesondere, wir würden nur eins dieser Organe kennen. Wir brauchen deswegen nicht weiter zu fragen, ob die Natur einheitlich ist, sondern nur wie diese Einheit zustande kommt". So ist es allerdings, und ohne Einheit der Natur hätte Physik keinen Sinn. Sehr richtig ist auch, daß es sich um einen Glauben handelt, nur daß dieser durchaus keiner Grade (vgl. „bis zu einem gewissen Grade") fähig ist, sondern ganz übereinstimmend in jeder Vernunft als Tatsache gegeben ist. Auch der Physiker hat ihn nicht bis zu einem gewissen Grade, sonst hätte seine eigene Arbeit nur bis zu einem gewissen Grade Sinn. Die Frage aber, „wie diese Einheit zustande kommt", ist garnicht mehr physikalisch.

die nur ein verwirrter und grober Ausdruck ist für den wirklichen Grundgedanken der Vernunft.) Sondern daß alles und jedes überhaupt eine *synthetische Einheit* d. h. ein Ganzes ausmacht, in durchgehender Verbindung seiner Elemente, eine einheitliche Welt des Seins und Geschehens. Nicht ein Kunterbunt disparater und zusammenhangsloser Phänomene, von dem weder Erfahrung noch Beobachtung noch Wissenschaft möglich wäre, das deswegen blind und ohne Sinn wäre, eine „bloße Rhapsodie von Wahrnehmungen", sondern ein Zusammenhang durchgehender einheitlicher Verbundenheit. Das was diesen Zusammenhang stiftet, sind die Kategorien, insonderheit die eigentlich „metaphysischen" Kategorien der Substanz, Ursächlichkeit und Wechselwirkung. Sie sind nichts Anderes als die „Dimensionen", die verschiedenen Weisen der Grundvorstellung der Vernunft von der durchgehenden synthetischen Einheit des Seins selber. „Substanz" ist Gesetz und Form der Einheit für Akzidenzen. Kausalität und Dependenz ist das Verhältnis der Einheit und Verbundenheit von Dingen untereinander. Gemeinschaft durch Wechselwirkung ist alles und jedes überhaupt zur Einheit eines Ganzen der Welt verbunden.

Und *Notwendigkeit* zu zweit. Es ist dieselbe Sache, von anderer Seite her angesehen. Und statt des Doppelausdruckes „Einheit und Notwendigkeit" steht ebensogut „notwendige Einheit". Nur im naiven Zustande, in dem Vernunft noch nicht voll bewußt geworden ist, kann man sich täuschen über diesen Grundgedanken der Vernunft, und vom „Zufall", vom „Zufälligen" reden. Beim Reiferwerden und bei Erwachen des wissenschaftlichen Triebes tritt sofort die Erkenntnis klar ins Bewußtsein, daß aller Zufall nur eine noch mangelhafte Einsicht unsererseits bedeutet, im Wesen der Dinge aber gar nicht statthaben kann, daß alles, was ist, seine Notwendigkeit hat und in Notwendigem gründet. Es ist nichts Anderes als eine *anschauliche* Auffassung eben dieser notwendigen synthetischen Einheit im Wesen der Dinge, was unserer Sinnlichkeit in Raum und Zeit gegeben ist und sich hier in endlose Reihen der Dinge und in die ebenfalls endlose Kette des zeitlichen Nacheinanders der Ver-

änderungen auseinanderwirft. Es ist der Sinn der Raum-Zeit-Anschauungen selber, eine Auffassung der notwendigen Einheit zu sein. Und sofern sie das leisten, zeigen sie nicht überhaupt nur Schein, sondern geben Objektives an. Aber in Beschränktheit für eine beschränkte Auffassung. Denn gerade durch das, was sie abbilden wollen, werden sie selber aufgehoben: durch den Gedanken der wirklich vollzogenen notwendigen Einheit.

Aus der notwendigen Einheit als wirklich vollzogen gedachter in Verbindung mit dem Glauben an die Realität der Dinge ergibt sich unmittelbar als oberstes Gesetz für das Wesen der Dinge „der Grundsatz der Vollendung" (wie sich soeben in den zweiten Sätzen der Antinomie schon erwies), der in allen nur möglichen Hinsichten den „unendlichen Regreß" ausschließt. Wirklich Seiendes kann nur gedacht werden in vollendeter Allheit alles dessen, was ist. (Nur ein anderer Ausdruck der notwendigen synthetischen Einheit.) Darum nicht in dem „immer noch eins mehr"-sein der endlosen Zahlenreihe. Darum aber überhaupt nicht unter dem Gesetze der Zahl, der Zählbarkeit, der Mathematik. Es kann nur gedacht werden in der vollendeten Allheit der Zusammensetzung, als aus letztlich einfachen Elementen bestehend, in der vollendeten Allheit seiner Ursachen, also freie Ursachen einschließend, und in der vollendeten Allheit der Bedingungen durch ihren Abschluß in Notwendigem.

VI.

Die spekulativen Ideen.

1. Absolutes Sein: Vollendung, Einfaches und Reales schlechthin Ewigkeit, Unbedingtheit. — 2. Seele. — 3. Freiheit. — 4. Gottheit.

1. Mit der unmittelbaren (an sich dunkeln und tiefverborgenen) Grunderkenntnis der Vernunft von der notwendigen synthetischen Einheit im Wesen der Dinge haben wir die positive Grundlage der „Ideen" der Vernunft gefunden. In den Ideen spricht sich nur klar und deutlich und mit Bewußtsein aus, was in unmittelbarer Erkenntnis dunkel angelegt ist. Wie aber die Ideen selber vor dem Bewußtsein auftreten müssen, das zeigt

Fries sehr klar. In den Ideen soll sich die Weltansicht aussprechen, die im Gegensatz zur unzulänglichen raum-zeitlichen das Wesen der Dinge ausdrückt, nicht wie es vor der Sinnesanschauung in Raum und Zeit erscheint, sondern wie es von der Vernunft rein bei sich selbst, d. h. nach dem „Grundsatze der Vollendung" gedacht wird. Nun war unsere Erkenntnis vom Wesen der Dinge überhaupt ausgesprochen in den Kategorien, und unsere sinnliche Weltanschauung gestaltete sich daraus, indem die Kategorien durch Raum und Zeit schematisiert wurden. Unsere rein vernünftige Weltanschauung also wird sich ergeben, wenn wir statt dessen auf die Kategorien den „idealen Schematismus" anwenden, d. h. wenn wir sie denken ohne Restriktion und nach dem Grundsatze der Vollendung. So ergibt sich für die Kategorien der Quantität mit Klarheit, was im religiösen Wahrheitsgefühl längst dunkel wirkte und zu bildlichen Vorstellungen und Ausdrucksweisen mancher Art getrieben hat und was ebenso in allen Philosophien vorschwebte und zu dogmatischen Spekulationen trieb: die Idee des absoluten Seins überhaupt (das ist des vollendeten Seins, absolutum = abgeschlossen, vollendet). Und für die Kategorien der Qualität die Idee des Einfachen und der Realität schlechthin. Für die Kategorien der Modalität aber die Idee der „Ewigkeit". Sie ist die Idee von der Aufhebung des raum-zeitlichen Daseins und des endlos „bedingten" Daseins im Unbedingten, d. h. in der schlechthinnigen Notwendigkeit im Grunde alles Seienden überhaupt. („Unbedingtheit", neben „Vollendung" das zweite Moment des „absoluten" Seins.) Wiederum eine Idee, die mit unmittelbarer Gewalt fort und fort, besonders in der Religion, in Gefühl und Ahnung sich geltend gemacht und mit ihrem geheimnisvollen Zauber das Gemüt befangen hat. Im unmittelbaren Gefühl lebendig hat sie sich in den tiefsinnigsten und mächtigst bewegenden Poesien, Mythologien und Eschatologien ausgewirkt. Aus ihr kommt jene ergreifende Gewalt, die für jeden Unbefangenen auch in den primitivsten Vorstellungen vom „Ende der Dinge", von „Himmel" und jüngstem Tag, von Götterdämmerung und „letzten Dingen" liegt; denn sie alle sind

zeitlich-sinnliche Auswirkung und Verkleidung dieser „Idee", und durch das Gefühl werden wir in ihnen der Wahrheit inne, die darin verborgen ist und die der „Geist im eigenen Herzen" unmittelbar bezeugt.

2. Am wichtigsten aber werden uns die „eigentlich metaphysischen" Kategorien des dritten Moments, der Relation, nämlich Substanz mit Akzidenz, Ursache mit Wirkung, Gemeinschaft durch Wechselwirkung. Was sind diese Kategorien, „vollendet gedacht" — unter dem Schematismus der Vollendung? — Das Seiende erscheint uns in einer eigentümlichen Doppeltheit, die auf eine Einheit abzurunden, trotz allem „Monismus", unmöglich ist: einmal als „materielles Dasein", d. h. in rein raumzeitlichen Prädikaten (Ausdehnung, Bewegung, Bewegungs- und Lagenveränderung) und nach rein quantitativen Verhältnissen, und das ist die Auffassung, durch die allein das „Wissen" sich abschließt. Andererseits erscheint es uns gänzlich anders in der qualitativ bestimmten Weise. In den äußeren Qualitäten, nämlich der Farbe, des Klanges, Duftes, Druckes, des Warmen, Harten, Süßen u. s. f. und in den inneren Qualitäten, wie Lust, Unlust, Fühlen, Vorstellen, Wollen, Begehren, Zorn, Haß, Liebe. Unter dem „zeitlichen Schematismus" war für die Kategorie der Substanz nur in jener quantitativen Auffassung, nur in der materiellen Welt ein sicherer Halt zu finden, denn ihr „zeitliches Schema", d. h. das Kriterium ihrer Anwendbarkeit war hier das „Dauern in der Zeit", die „Beharrlichkeit", und dieses Kriterium zeigte sich nur im Materiellen aber nicht im „Qualitativen". Daher hier die immer bestehende und bestandene Schwierigkeit, für das, was doch auch hier schon das eigentlich und allein Lebendige ist, die sichere Gründung zu finden, ja die Nötigung, die doch von jedem innerlich als ungeheuerlich paradox gefühlt wird, in dieser Hinsicht das Lebendige gegen das Tote abwürdigen zu müssen. — Dieses Verhältnis aber kehrt sich gerade ganz um unter dem „idealen Schematismus". Da „Raum und Zeit" als unzulänglich hinfallen, und da „Materie" ganz ausschließlich in raumzeitlichen Prädikaten erkannt wird (das Bewegliche im Raume), so verliert gerade sie jetzt für die

höhere Erkenntnis alle Geltung. Es bleibt von ihr uns nichts zu denken übrig, als der leere Gedanke von „etwas überhaupt". Ganz anders mit der qualitativen Erkenntnis. Hier hebt sich nur die zeitliche Form derselben auf, aber gar nicht der qualitative Inhalt, der mit „Raum" und „Zeit" ja nichts gemein hat. Er bleibt stehen. Und kraft des Glaubens unserer Vernunft an Realität überhaupt wird gerade in ihm das Seiende erkannt. Die Kategorie der Substanz aber findet hier gerade die Möglichkeit ihrer Anwendbarkeit in der Erkenntnis vom Geistigen, nämlich in jener Einheit und Einfachheit der „reinen Apperzeption", die wir oben haben kennen lernen, im Ichbewußtsein des Geistes. Hier ist wirklich „Einfaches" gegeben, das mit Ausdehnung und darum mit „Teilbarkeit" gar nichts gemein hat, und dem sich die Kategorie der Substanz von selber unterlegt. Im einheitlichen (= persönlichen) Geiste mit seinen „inneren Qualitäten" wird uns allein mit Sicherheit und Klarheit bewußt, was Substanzen sind. In Analogie zu ihm deuten wir uns das Seiende dann als eine Welt geistigen Wesens und Lebens, geistiger Substanzen überhaupt, wobei solche analogische Erkenntnis, je weiter ihre Ringe sich in die tieferen Stufen des Seienden hineinziehen, um so dunkler und unzulänglicher wird. — In allem Seelenglauben von seinen rohesten bis zu seinen höchsten Stufen treibt diese Idee dunkel. Und sie ist der letzte Grund, warum er unausrottbar oder vielmehr unaufgebbar ist. Gegen allen Naturalismus stellt sie sich immer wieder her. Ihre Verkleidung ist die Lehre von der „Unsterblichkeit". Diese Lehre hat ihr gutes Recht und ihre Wahrheit in der Erkenntnis, daß der Geist „unverwesliche", aller Zeit überlegene, ewige Substanz ist, und fehlt nur, wie die Eschatologien unter der Idee der Ewigkeit fehlten, dadurch, daß das Ewige verwechselt wird mit dem Schatten, den es in unserem Erkennen wirft: mit der Vorstellung einer endlosen Dauer in der Zeit, die doch selber nichts ist[1]). — Und

1) Die Religion sagt, wenn jemand stirbt, er sei „abgerufen aus dieser Zeitlichkeit", er sei „verewigt", und setzt in richtigem Gefühl das ewige Sein in Gegensatz zu einem „Sein durch alle Zeit". — Ob der Seele „Unsterblichkeit" in dem Sinne von Weiterdauern in der Zeit nach Tren-

gerade Individualität, Persönlichkeit und Ewigkeit des Geistes in Persönlichkeit ist der eigentliche Grundgedanke der Vernunft. Das angebliche Rückfluten in einen allgemeinen All- und Weltgeist, in ein überpersönliches, überindividuelles „Ich" und dergleichen Vorstellungen sind nicht die „höheren" und aufgeklärteren eines Menschen, der über die vulgäre und naive Meinung sich erhoben hat, sondern gerade die ungeklärten und verschwommenen Formen der vernünftigen Grundvorstellung. Das „Vulgäre" und „Naive" besteht rein in der Verwechselung von „Ewigkeit" und „endlose Dauer", in dem Vermischen des idealen und sinnesanschaulichen Momentes. (Und das behält die Lehre vom „Allgeiste" gerade bei, denn das Auflösen in den Allgeist ist ein geistiger Aggregatzustand, der den Aggregatzustand des individuellen Bewußtseins zeitlich ablösen soll.) Gerade die „reine Apperzeption", das Ichbewußtsein, ist es ja, vermöge deren sich die Kategorie der Substanz mit Sicherheit dem Geistigen im Gegensatz zum Materiellen unterlegt.

3. Die zweite Kategorie der Relation ist Ursächlichkeit und Wirkung, Kausalität und Dependenz, d. h. das Handeln, das Wirken der Substanz und dessen Form. Unter idealem Schema-

---

nung vom Leibe zukomme, ist eine Frage für sich. Sie ist nicht zu verwechseln mit der Frage nach der Ewigkeit unseres wahren Wesens, an der der Religion allein liegt. Zuzugeben ist, daß sie aber durch diese auch nicht ausgeschlossen ist. „Ewig sein" und „in der Zeit dauern" schließt sich nicht aus. Denn wir Lebenden tun ja beides. Aber der hohe Gedanke der Religion, jedenfalls unserer Religion, geht durchaus auf jenes. Und für dieses sich interessieren, ist Spiritismus. Der Spiritismus ist nicht Metaphysik, noch weniger Religion, sondern Physik. Ob gute oder schlechte, das mag untersuchen, wer zu solchen Gegenständen sich hingezogen fühlt. — Gespenster sind mit metaphysischen Bannstrahlen nicht zu treffen. Denn könnte man ihnen aus Gründen a priori auch nachweisen, daß in unserer Welt der Sinnesanschauung Geister nicht vorkommen können ohne Materie, so würden sie antworten, sie hätten ja welche, nur sehr dünne. — „Glaube findet also nur an die Ewigkeit unseres Daseins statt. Die Fortdauer nach dem Tode oder die Sterblichkeit des Geistes ist hingegen ein Thema für die innere Physik, um das wir wissen müssen, oder um welches nach Wahrscheinlichkeit geratschlagt werden kann." Fries.

tismus hebt sich, wie wir schon gesehen haben, die Restriktion der Ursächlichkeit zum naturgesetzlichen zeitlichen Nacheinander der Veränderungen auf. Und die Idee der Freiheit, d. h. eines Wirkens, das nicht selber wieder Wirkung einer anderen Ursächlichkeit ist, tritt an die Stelle. Da uns, was Substanz ist, deutlich nur wird durch die Idee der Seele mit ihren innern Qualitäten, so wird unter idealem Schematismus Ursächlichkeit überhaupt zu geistiger Ursächlichkeit in der Form von Wille. Und da wir von der Ursächlichkeit unter Naturgesetz zur Idee der freien Ursächlichkeit geführt sind, so wird die Kategorie der Ursächlichkeit zur Idee des freien Willens geistiger Substanzen, zu der ich in Analogien, die auch hier nach unten zu immer unbestimmter werden, alle Ursächlichkeit im wahren Wesen der Dinge überhaupt zu denken habe.

4. Der tiefste Grundgedanke der Vernunft aber, ihr unmittelbarstes Geheimnis ist derjenige, der sich vor der Reflexion ausspricht in der Idee der Gottheit. Schwer ist er aufzufinden „Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον, καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν." (Plato, Timäus 5.) Aber im Wahrheitsgefühle ist er allezeit um so lebendiger gewesen und in seiner Wirkung zu verfolgen und zu entdecken bis in die Mythen der „Primitivsten" hinunter, und das geübtere Auge erkennt diese Wirkung schon und noch in den oft rohesten und fratzenhaftesten Gestaltungen der Mythologie wie des anfänglichsten Denkens. Den tiefverborgenen Quellpunkt des höchsten Gedankens, vielmehr der höchsten Erkenntnis des Menschengeistes sicher anzugeben, wird hier möglich. Nüchtern ausgesprochen: auf die Idee der Gottheit führt die dritte (und inhaltsreichste) metaphysische Kategorie unter idealem Schematismus, die Kategorie der Gemeinschaft von allem Seienden überhaupt als „vollendet" gültige gedacht. Das klingt sehr abstrakt, läßt sich aber vielleicht schnell verdeutlichen. — Daß alles Zufällige in Notwendigem gründe, ist, wie schon gelegentlich der Antinomie ausgeführt wurde, der Grundgedanke der Vernunft selber, der auch der Wissenschaft als (meist unerkannter und naiv selbstverständlich angewandter) Leitgedanke unterliegt. Er ist eine Er-

kenntnis a priori schlechtweg, denn ohne ihn könnte nicht einmal der Begriff des Notwendigen (und damit der Begriff des „Gesetzes") in uns sein, den wir doch alle haben. Denn aus „Erfahrung" ist er gar nicht zu gewinnen, macht er selber doch erst Erfahrung möglich. Auch sahen wir schon, daß er den unendlichen Nexus der Bedingungen von sich ausstößt. Denn die Bedingungen setzen einerseits ein Unbedingtes voraus und müssen andererseits „vollendet" gegeben sein, wenn auch nur ein Bedingtes soll zustande kommen können. — Diese Einsicht ist unwidersprechlich. Aber sie allein führt noch nicht auf die Idee der Gottheit, auf ein Notwendiges außer und über der Welt. Warum sollte nicht das Notwendige im Seienden selber liegen? Der allgemeine Satz „Alles muß einen Grund haben" ist unrichtig, wenn er heißen soll: „einen Grund außer sich selber". (Denn dann müßte Gott auch einen Grund haben außer sich selber, und dieser wieder einen, und so fort ins Unendliche.) Vielmehr der Begriff des Notwendigen schließt gerade selber ein ein Wesen, das seinen Grund in sich selber hat. Allerdings muß es einen Grund dafür geben, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, und warum dieses so ist und nicht anders ist. Aber dieser Grund könnte, uns unerkannt, in dem Seienden auch selber liegen. — Ganz anders aber werden wir geführt, wenn wir versuchen, uns klar zu machen, wie wir die „Kategorie der Gemeinschaft" alles Seienden überhaupt als an sich gültige tatsächlich denken und allein denken können. Mit „Gemeinschaft" meinen wir die Tatsache, daß alles, was ist, in gegenseitiger Verbundenheit und Bezogenheit das eine Ganze der Welt ausmacht: eine Tatsache, die z. B. die selbstverständliche Grundlage und Voraussetzung für die Astronomie ist[1]) und die, durch Erfahrung gar nicht erreichbar rein a priori erkannt wird. Was ist aber diese Gemeinschaft? Wie kann sie sein? Was ist das „Band" der Welt, wie Schelling es nannte? — Angenommen, jedes einzelne Ding in der Welt, sagen wir jeder Mond, Planet,

1) Weil Leverrier diese Erkenntnis a priori hatte, konnte er a priori das Dasein des Neptun erkennen und ihn a posteriori durchs Fernrohr feststellen.

Sonne, Fixstern, sei für sich selber ‚causa sui', d. h. es trüge seine Notwendigkeit ewig in sich selber, hätte den Grund, warum es ist und gerade dieses ist, in sich selber, so wäre damit doch nichts erklärt für das Dasein einer „Welt", eines durchgehend einheitlichen Ganzen, in dem alles zur engsten Einheit des Mit- und Durcheinander verbunden ist. Welt ist gar nicht eine Summe von vielen Einzelnen nebeneinander, sondern ist organisches Ganzes von Teilen, ist eine „Gemeinschaft durch Wechselwirkung". Und warum eine Welt ist, und so ist, wie sie ist, das kann nicht in den Einzelnen liegen, die sie in sich begreift. Der Grund hiervon kann nur gedacht werden als in einem notwendigen Wesen, das unterschieden von allem in der Welt Seienden, Ursache ist von allem Seienden überhaupt und damit auch Ursache der Gemeinschaft von Allem überhaupt. Die Kategorie der Gemeinschaft ist vollzogen zu denken nur als Wirkung einer einheitlichen, wesenhaften, notwendigen, außerweltlichen Ursache von Allem überhaupt. — Dasselbe läßt sich auch so überlegen. Was heißt: einen Vorgang in der Welt, einen gegebenen Zustand in der Welt, etwa den jetzigen, erklären? Nichts Anderes als aufsuchen und zeigen, warum gerade dieser, gerade so, gerade jetzt, gerade hier notwendig statthaben muß, also: seine Notwendigkeit einsehen. Diese Notwendigkeit sehe ich ein, wenn ich das Gesetz der Wechselwirkung kenne, unter dem alles Gleichzeitige aufeinander steht, und wenn ich die Gesetze kenne, nach denen aus früheren Zuständen gerade dieser folgen mußte. Darüber hinaus kann keine wissenschaftliche Erklärung greifen. Nun aber ist diese Erklärung in zweifacher Hinsicht unvollkommen und erreicht nicht die Notwendigkeit, die wir eigentlich suchen. Denn angenommen, ich kennte alle Gesetze aller möglichen Abläufe in der Welt, ich wäre im Besitze der berühmten Weltformel, von der Laplace und Dubois-Reymond sprachen, so könnte ich ins Endlose rückwärts und vorwärts jeden Vorgang in der Welt berechnen, wenn nur von ihr ein gewisser Querschnitt in einem gewissen Augenblicke gegeben ist, sowie in der Astronomie es möglich ist, alle Lageverhältnisse der astronomischen Welt auf tausende von Jahren vorwärts und

rückwärts zu bestimmen, wenn nur eine gewisse Epoche gegeben ist. Indessen nur der Ablauf der Veränderungen ist nach dem Gesetze nun als „notwendig" erkannt, aber nicht, daß überhaupt etwas da ist, was dem Gesetze gehorcht, und nicht, daß gerade dieses da ist, und endlich nicht diese bestimmte eigentümliche Gruppierung und Zusammensetzung des Mannigfaltigen. Das Dasein von Dingen überhaupt und die Zusammensetzung der Dinge ist schlechterdings gegen das Gesetz „zufällig" und bedarf seines zureichenden Grundes. Leibniz erörtert das so[1]). Angenommen, die Welt wäre auch a parte ante unendlich, und es fänden sich heute oder irgendwann in ihr Bücher, z. B. die Ilias, die sich daraus erklärten, daß sie von früheren Büchern abgeschrieben wurden, die von früheren Büchern abgeschrieben wurden, die von früheren . . . ∞. So ist damit doch gar nicht erklärt, daß es überhaupt in der Welt Bücher gibt, und gerade Iliasse. Dazu braucht es doch eines Homer als zureichenden Grundes der Bedingungen-Reihe überhaupt, auch wenn wir sie unendlich denken und das zufällige einzelne Buch immer durch Abschrift aus einem früheren entstanden sein lassen. So braucht es für die Zusammensetzung der Welt und dafür, daß es überhaupt eine gibt und eine solche, einer einheitlichen Ursache. Daß diese zusammengesetzte Mannigfaltigkeit so, wie sie es tut, ineinandergreift, erklärt sich uns nach dem Gesetz ihrer Wechselwirkung. Aber Gesetz ist ja nur Regel eines Geschehens, nicht selber aber wirkende Ursache. Gesetz besteht nur in der Vorstellung denkender Wesen, ist aber selber schlechthin wesenlos. Seiendes aber und die Einheit des mannigfaltigen Seienden kann nur gründen in wirkendem selbständigen Wesen. Die Welt als eine Gemeinschaft von Substanzen kann nur gründen in einer wesentlichen, notwendigen Ursache von allen Substanzen und ihren Kräften überhaupt. — Damit erweist sich zugleich, daß aller Pantheismus, der die Welt selber mit der Gottheit gleich setzt, ein unklarer und verschwommener Ausspruch der eigentlichen Grunderkenntnis der Vernunft ist. Indem er die

1) Leibniz: Ueber den letzten Ursprung der Dinge. Kleinere philosophische Schriften (Reclam) S. 217, XX.

Welt auch noch als „Gott" denken möchte, will er ihr, dieser Grunderkenntnis, zwar genug tun, sofern er dadurch über die Zufälligkeit ihrer Zusammensetzung zu der Absolutheit und Notwendigkeit vordringen möchte, die die Vernunft in der Tat fordert. Aber indem er Welt und Gott gleichsetzt, macht er wie Schelling „das Band", d. h. das Gesetz der Gemeinschaft, fälschlich selbst zu etwas Wirkungsfähigem, zu einer Realität, die doch widervernünftig ist. Er folgt jenem falschen Realismus der Antike, die im Allgemeinen, in den Ideen, in den logoi, d. i. in den *Gesetzen* des Geschehens und der Entwickelung, wirkende Kräfte sah entgegen der Erkenntnis, daß nur wirklich Seiendes, daß nur *Wesen* wirken, setzen, bestimmen kann. Gerade die Vernunft ist es, die die schlechterdings „transzendente" überweltlich-wesende Ursache erfordert. Und nur als Wirkung einer solchen kann die Kategorie der „Gemeinschaft" wirklich vollendet gedacht werden [1]). — (Spinozas Fehler andrerseits bestand darin, daß er glaubte, von der Kategorie der Substanz aus zur Idee der Gottheit zu kommen. Die Kategorie der Substanz aber leitet nicht zur Idee der Gottheit, sondern wie wir gesehen haben, zur Idee der „Seele".)

---

1) Fries: „Nach gewöhnlicher Ansicht im Volke wird die Gottheit als höchste *Ursache* der Welt und als der heilige Grund der höchsten Ordnung der Dinge gedacht, und alle Spekulation wird an dieser Vorstellungsweise keine weitere Korrektion anbringen können, als daß sie durch ihren Unterschied der Erscheinung und des ewigen Wesens der Dinge sich diese Idee deutlicher macht. Philosophen suchen, um feiner zu raffinieren, sich über diese Idee zu erheben, sind aber immer nur unter ihr geblieben."

„Wollen wir positiv alles Sein in der einigen Substanz der Gottheit vereinigen, so ist nichts außer der Gottheit, alles ist eins. Dann bliebe aber die Nebenordnung des Endlichen und Ewigen ganz undenkbar. Wir können dann nicht nur der Erscheinung keine Realität in Beziehung auf das Ewige geben, sondern sie *wäre selbst als Schein nicht einmal möglich*. Denn da alles Sein hier nur das eine und höchste ist, so ist nichts, dem nur erscheinen könnte. Es ist dann nur ein Ansich, aber kein wechselndes Bild der Erscheinung möglich." (Kr. II 284 und 286.)

VII.

Praktische Belebung der Ideen.

1. Praktischer Schematismus der Idee. — 2. Ahnung, Geheimnis, in Natur und Geistesleben. — 3. Unbeweisbarkeit. Deduktion. „Gottesbeweise". Irrtümer Kants in der Ideenlehre. — 4. Unmittelbares Leben der religiösen Ueberzeugung im Wahrheitsgefühl. — 5. Wissen und Glauben. — 6. Das Ewige ist positiver begrifflicher Erkenntnis unfaßbar. — 7. Aber im Gefühl positiv erlebbar. Ahnen. — 8. Religionsphilosophie und Religionswissenschaft.

1. Die in unmittelbarer Erkenntnis der Vernunft gründende Ueberzeugung, die sich in solchen Ideen ausspricht, ist selber durchaus nicht Religion, sondern kalte und formale Metaphysik, während Religion im Gegensatz zu Metaphysik in Gemüt und Willen ihr Leben hat. Aber um das haben zu können bedarf sie doch fester und begründeter Vorstellungen. Und diese sind in aller Religion im höchsten Sinne metaphysisch. Metaphysikfreie Religion kann es garnicht geben, wenn mit Gott wirklich Gott und mit Ewigkeit ein wirklich Wirkliches gemeint sein soll. Auch schafft sich alle Religion eine primitive Metaphysik, die zumeist so entsteht, daß der rein ideale Ausspruch der Grunderkenntnis sich vermischt mit zeitlichen und diesseitigen Bildern. — An und für sich also sind die Ideen kalt und leer und würden es bleiben und also niemals zu Religion führen können, wenn sie nicht erst ihren eigentlichen großen belebenden und auf Gemüt und Willen wirkenden Inhalt bekämen von einer ganz anderen Seite: von der praktischen Seite des vernünftigen Geistes her. Erst dann wird „Geist" ein wirklich inhaltsvoller Begriff, wenn im „Praktischen" sich sein Leben mit allen seinen großen reichen Inhalten offenbart[1]). So wird dann erst offenbar, warum das

1) „Das tote Wort unserer spekulativen Idee ist also einzig, daß wir die Gottheit als höchste Ursache im ewigen Sein der Dinge denken, durch welche die höhere Ordnung der Dinge besteht. Leben und Wärme wird dieser Idee erst aus dem Innersten unseres handelnden Wesens. In der Spekulation ist diese Idee die letzte, die wir aussprechen können, aber für den lebendigen Glauben ist sie das Erste und Innerste in unserem Wesen, als der Glaube an die Realität des höchsten Gutes, von dem alles ideelle

unsichtbare und ewige Reich des Geistes das „höchste Gut", das Ziel der Sehnsucht und der verlangenden Ahnung sein kann. Und so erst wird verständlich, warum der Gottesgedanke der erhabenste und von allen am mächtigsten die Seele ergreifende und beglückende werden kann. Aus der kalten gleichgültigen „einen wesentlichen notwendigen Ursache von allem überhaupt" wird der lebendige, persönliche, allmächtige Schöpfer und Vater der Geister, der Herr des ewigen Reiches und Geber des höchsten Gutes, die ewige, allweise heilige Güte. Und auf dem Gebiete des Praktischen erhalten die an sich kalten und formalen Vorstellungen von „Freiheit" jene tiefsten Inhalte, die Religion erreichen konnte: die Ideen des Guten, Bösen, der Verantwortung, der Möglichkeit und Tatsächlichkeit der Sünde, und zwar als Schuld, die tiefen und bedeutenden Wertungen des Daseins als eines schuldverhafteten, das große Grundurteil der Religion über die gesamte „Zeitlichkeit" als einer unzulänglichen unserem eigenen Innern widersprechenden Daseinsform, und ihre Sehnsucht über diese Welt hinaus nach dem Sein bei Gott, nach Entsühnung und Heiligung. Mit dem allen erst wird Religion verständlich als jene mächtigste und die Menschen am tiefsten bewegende, aufregende, verändernde Kraft, die die Geschichte gesehen hat. Und die Welt der Ideen wird zur eigentlichen Heimat der Seele.

2. Und weiter: Die Kenntnisnahme des Praktischen in unserm Geiste entdeckt uns noch eine andere Belebung der Idee. Nicht nur in der Ueberzeugung können wir glaubend die Welt der Idee der Erscheinungswelt als die wahre entgegensetzen, sondern wir können ihrer auch als eines Wirklichen und eines beglückenden Wirklichen erlebend inne werden. Rein abstrakt genommen sind die Ideen „höchste Formen der Einheit" im Wesen der Dinge. Im ästhetischen Gefühl haben wir aber ein Vermögen, die uns erscheinende Mannigfaltigkeit auf die höchsten Formen der Einheit zu beziehen, sie ihnen unterzuordnen. —

Leben ausgeht und zu dem es wieder zurückkehrt, nachdem es sich in dem lebendigen Spiele der Schönheit über die Natur und das vereinzelte Leben in der Geschichte der Menschheit verbreitet hat." (Kr. II, 291.)

Darin besteht, wie schon Kant in der Kritik der Urteilskraft zeigt, gerade das Eigentümliche des ästhetischen Vorganges. Diese Unterordnung geschieht nicht durch einen klaren Mittelbegriff, sondern rein im Gefühl, und zwar in einem begrifflich nicht aufzulösenden Gefühl („unausgewickelte Begriffe" nach Kant)[1]. Ein solches nicht begrifflich aussprechbares, nur im Gefühl sich vollziehendes Auffassen nennt unsere Sprache „Ahnen". Daß dieses ahnende Auffassen der Idee aber diesen mächtigen, durch alle Grade des Erlebens sich erstreckenden Eindruck auf uns machen kann, kommt eben daher, daß die „Idee" im dunklen Innern unsres Geistes immer schon sich „schematisiert" hat, sich belebt hat mit den großen „praktischen" Inhalten, von denen die Rede war. In den Erlebnissen des Schönen und Erhabenen ahnen wir dunkel die ewige wahre Welt des Geistes und der Freiheit auch im Leben der Natur, die Welt des höchsten Gutes und die Macht und Weisheit der ewigen Güte. Es ist platonische anamnesis der Idee in wahrstem Sinne, und nur durch sie ist die unsagbare Tiefe, das große Entzücken und der Zauber des Geheimnisses begreiflich, der dieses Erleben umwittert. Nur so ist begreiflich, daß in solchem Erleben die Seele bisweilen fast aus ihren Grenzen tritt und ihr das Wort auf den Lippen schwebt, das das Rätsel alles Seins enthüllen würde. Hier spielt das „Geheimnis in der Religion". Religion ist selber Erleben des Geheimnisses schlechthin; nicht eines Geheimnisses, das nur eins für die Nichteingeweihten wäre, für höhere Grade aber aufgelöst würde, sondern das fühlbare Geheimnis alles zeitlichen Daseins überhaupt und das Durchscheinen der ewigen Wirklichkeit durch den Schleier der Zeitlichkeit für das aufgeschlossene Gemüt. Hier ist die Wahrheit, die allem „mystischen" Ueberschwang und Phantasiespiel zu Grunde liegt, und der Sitz des Mystischen selber in aller Religion. — Dabei ist zu beachten, wie Aesthetisches, Schönes und Erhabenes bei Kant und vornehmlich bei Fries verstanden wird. Leicht schränken sich diese

1) Vgl. das Zitat aus Kants Allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels in Otto, Naturalistische und religiöse Weltansicht[2] S. 57, und zum Ganzen ebenda S. 56—58.

Begriffe für uns ein auf Naturschönheit und -Erhabenheit. Aber diese sind doch eigentlich nur erst die untere Stufe, auf der das geistig Schöne und Erhabene aufsetzt. Und so wird Menschengeist, Persönlichkeit, Charakter, und die Geschichte, in der sich alles das entfaltet, der noch wichtigere Schauplatz der „Ahnung" des Ewigen und seiner Offenbarungen.

(Um eine erschöpfende Darstellung von Fries' Religionsphilosophie zu geben, wird es nötig, auch seine praktische Philosophie darzustellen und den durch sie klar werdenden „praktischen Schematismus" der Ideen.)

3. In den klar und deutlich vorgestellten Ideen werden wir uns reflektierend, in mittelbarer Erkenntnis dessen bewußt, was als unmittelbare Erkenntnis dunkel im Grunde des vernünftigen Geistes liegt. Als solche bricht die ideale Erkenntnis je und dann, einzeln oder als Ganzes, vollständiger oder unvollständiger auf den verschiedenen Stufen der menschlichen Geistesentwicklung hervor, zunächst ihrer eigenen Quellen unbewußt, wie ein Geschenk von oben, mit siegender Gewalt in eigener Kraft, ohne allen „Beweis". Beweise spielen in den religiös schöpferischen und lebendigen Zeiten nie eine Rolle, sondern kommen immer hintennach, und wo sie auftreten, übersieht man, daß Religion immer lange vor allen Beweisen lebendig schon da war, also doch eigene und ganz andere Quellen haben muß, und daß doch wohl nur in diesen selber auch die höchsten Gründe ihrer Gültigkeit liegen können. Wird die Frage wach nach der Gültigkeit der religiösen Ueberzeugung, so gibt es hier nur eine Methode, die Methode der Selbstvergewisserung des religiösen Bewußtseins, d. h. eben das Erforschen seiner Quelle, der unmittelbaren Erkenntnis, und ihrer Zuverlässigkeit. Diese Methode ist die der „Deduktion". Sie ist der kritische Nachweis, daß und wie und welche Ideen wirklich in der Vernunft gründen. Sie hat die Form eines Beweises, ist aber in der Tat nur Selbstbesinnung durch Erörterung. Es gibt keinen möglichen Beweis dafür, daß der Raum dreidimensional ist, sondern nur den Nachweis, daß jeder vernünftige Mensch ihn tatsächlich so erkennt, und keinen Beweis dafür, daß das Kausalgesetz gilt, sondern

nur den Aufweis seiner Erkenntnis in unsrer Vernunft und die („anthropologische") Deduktion dafür, wie er „möglich" ist, d. h. aus welchen Geistesvermögen und aus welchem Verhältnis derselben er für unsere Vernunft statthat, und es gibt keinen Beweis des „Einfachen" oder des „Daseins Gottes", sondern die Selbstbesinnung darauf, daß tatsächlich die Vernunft die „Gemeinschaft" der Dinge nicht durch ein wesenloses Gesetz, sondern nur als Wirkung einer einheitlichen wesentlichen Ursache erkennt. Alles Beweisen ist analytisch. Es kann nur herausstellen, was in den Prämissen schon mit darin lag. Die Grundvorstellung der Vernunft vom Einheitlichen und Notwendigen aber kann aus keinen Erfahrungsprämissen analytisch gewonnen werden, sondern kommt rein synthetisch aus eigenem Schatze der Vernunft hinzu. In der deduzierenden Ueberlegung wird die Grunderkenntnis nicht *gewonnen*, sondern nur genötigt, als solche sich bemerklich zu machen und *bewußt* zu werden.

Daher hat Kant mit seiner Kritik der Gottesbeweise recht. Der ontologische Beweis „beweist" garnichts, denn als Beweis genommen scheitert er an der Tatsache, daß das „Dasein" eines Dinges nicht aus seinem möglichen Begriff „herauszuklauben" ist. Der Fehler des kosmologischen liegt darin, daß, da aus Zufälligem analytisch niemals Notwendiges gewonnen werden kann, er auf den ontologischen zurück muß, und der physikotheologische auf die beiden ersten. Aber schon beim aufmerksamen Lesen von Kants Kritik selber fällt unmittelbar auf, daß das in der falschen Form des „Beweises" steckende Material des Räsonnements auf Kant selber den größten Eindruck macht. Und das muß jedem so gehen, weil darin Ueberlegungen vorkommen, die auf Grund der Vernunft selber sich so zeigen müssen. Es ist wirklich wahr, daß bei Erwägung der endlosen Zufälligkeit des Daseins die Grunderkenntnis sich bemerkbar macht, daß Weltdasein und Geschehen in Notwendigkeit gründe. Und so gibt es auch einen guten Sinn in den ontologischen Bemühungen: den nämlich, daß die höchste Idee dem Menschen nicht von außen angeweht, sondern im Innersten der Vernunft selber gegründet, und ihre objektive Gültigkeit mit dem Zutrauen der

Vernunft zu sich selber unmittelbar selber gegeben sei [1]). Dieses Positive in der kantischen Kritik der Beweise wird mit Unrecht zumeist ganz übersehen. Auch die Erkenntnis, daß uns in der Reflexion gerade die Kategorie der Gemeinschaft auf den Gottesgedanken leitet, ist schon sehr deutlich bei ihm vorhanden [2]). Daß sich aber für ihn die große neuentdeckte Lehre von den Ideen so unbefriedigend zur Dialektik des „Scheins" der Vernunft gestaltet, gründet in zwei Fehlern. Einmal in der falschen Spitzfindigkeit, die Ideen angeblich als in den Formen des Schlusses gelegen zu suchen. Verführt durch den großen Erfolg, durch die bloße Form der Urteile einen eigenen selbständigen Er-

1) Fries: „Eine solche streng wissenschaftliche Naturzwecklehre meint auch im Grunde keiner der Physikotheologen . . man vergriff sich nur in der dialektischen Darstellung . . . diese Betrachtung stellt sich dem dürren materialistischen Urteile entgegen, welches, weil es die notwendigen Gesetze der Zeit- und Raumbestimmungen einsieht, nun meint, die Welt aus diesen erklären zu können. Dagegen erwidert diese Betrachtung gemeinfaßlich und ansprechend: und keines Tones, keiner Farbe geistige Bedeutung vermagst du zu deuten. Keines Grashalms Bildung verstehst du, wie viel weniger den ganzen geistigen Anklang der Leben-bewegten Natur". (Rel. Phil. 84, 85.) — Die früheren Lehrer kannten den Unterschied zwischen der Erörterung dieser Ideen für das Wahrheitsgefühl und zwischen Beweisführung nicht . . . Sie vergriffen sich dabei eigentlich nur in der logischen Form, und darum bleibt hier die Gegenrede immer einseitig, wenn neben dieser Verwerfung dieser logischen Form nicht auch auf die eigentliche Absicht des Lehrers Rücksicht genommen wird." (Rel.Phil. 96.) — Vgl. an derselben Stelle auch die treffenden Bemerkungen zum ontologischen „Beweise".

2) Vgl. bei Kant den „Anhang zur transzendentalen Dialektik". Z. B. S. 706: „. . . um unter dem Schutze eines solchen Urgrundes systematische Einheit des Mannigfaltige im Weltganzen möglich zu machen". Und S. 709: „Die Vernunft kann aber diese systematische Einheit nicht anders denken, als daß sie ihrer Idee zugleich einen Gegenstand gibt". Und S. 714: „. . . als daß die Vernunft gebiete, alle Verknüpfung der Welt nach Prinzipien einer systematischen Einheit zu betrachten, mithin als ob sie insgesamt aus einem einzigen, allbefassenden Wesen als oberster und allgenugsamer Ursache entsprungen wären". Und endlich ebenda: „Die dritte Idee der reinen Vernunft, welche eine bloß relative Supposition eines Wesens enthält als der einigen und allgenugsamen Ursache aller kosmologischen Reihen, ist der Vernunftbegriff von Gott".

kenntnisgehalt aus reiner Vernunft — in den Kategorien — zu entdecken, versuchte er dasselbe bei den Schlüssen und meinte, hier auf Ideen zu kommen, während Schlüsse als rein analytische Urteile gar keinen eigenen Gehalt weder nach Materie noch nach Form bieten [1]). Und andrerseits in dem schon öfters angeführten falschen Schlusse Kants von der Apriorität auf die bloße Idealität einer Erkenntnis, der garnicht statthaben kann [2]).

4. Der Zweck der Deduktion ist Selbstvergewisserung über Aussagen des Wahrheitsgefühls. Und diese ist nötig, da jede Aussage subjektiv und schwankend bleibt, die sich nur auf das Wahrheitsgefühl berufen wollte, und da nur so Sicherheit ist vor eigenen Träumen, Einbildungen und Vorurteilen des Zeitgeistes und der bloßen Ueberlieferung. So wird das Geschäft der anthropologischen Kritik unentbehrlich. Andrerseits ist schon darauf hingewiesen, daß die ideale Erkenntnis keineswegs durch diese erst ans Licht tritt, sondern ganz unabhängig von ihr und vor ihr in der Entwicklung des Geisteslebens der Menschheit auftritt und sich formt. Was sich also in der „Deduktion", in der künstlichen Nachweisung der Organisation der Vernunft, der Schematisierungen, Restriktionen und Aufhebungen dieser durch idealen Schematismus mit vieler Mühe und Subtilität darstellt, das gibt sich im wirklichen Leben des Geistes, in der unmittelbaren Einheit seiner Funktionen, ungesucht und ungemacht, und mit unmittelbarer Sicherheit. Wie leicht, untrüglich, wie allgemein und unmittelbar ist die Anwendung des Kausalgesetzes oder auch des obersten Gesetzes praktischer Vernunft im Be-

---

1) Im zweiten Abschnitte des ersten Buches der transzendentalen Dialektik ([1]1 S. 378) sagt Kant: „Die Form der Urteile brachte Kategorien hervor, welche allen Verstandesgebrauch in der Erfahrung leiten. Ebenso können wir erwarten, daß die Form der Vernunftschlüsse . . . den Ursprung besonderer Begriffe a priori enthalten werde, welche wir reine Vernunftbegriffe oder transzendentale Ideen nennen können."

2) In den Spekulationen, die Kant in Krit. r. V. [2]S. 599 ff. über das ens realissimum als inhaltliche Grundlage des Gottesgedankens gibt fällt er obendrein eben jener gefährlichen „Amphibolie der Reflexionsbegriffe" zum Opfer, die er doch selber vorher so meisterhaft aufgedeckt hatte.

urteilen von Handlungen: wie mühevoll und subtil ihre kritische Begründung [1]).

1) „So weiß und erkennt jeder Mensch viele mathematische und philosophische Gesetze. Er urteilt und handelt ihnen gemäß, ohne sich ihrer bewußt zu sein, daß er sie weiß. Erst beim wissenschaftlichen Erlernen der Mathematik und Philosophie finden wir diese Gesetze selbst wieder in uns. So z. B. sucht jedermann, wo er Veränderung findet, eine Ursache dazu. Aber nur durch Philosophie werden wir uns des Gesetzes der Kausalität selbst bewußt."

„Alle metaphysischen Prinzipien, welche über die Physik hinausgehen, werden also auf Ideen beruhen. Man nenne das Fürwahrhalten in denselben Glaube oder wie man sonst will, so wird es sich als eine unmittelbare Ueberzeugung aus bloßer Vernunft im gemeinen Verstandesgebrauche immer geltend machen und erhalten. Dem Philosophen aber wird es die schwerste Aufgabe, auf welche gleichsam geheimnisvolle Weise diese von aller Anschauung unabhängigen Prinzipien in unsere Urteile kommen."

Wie die Ideen, längst bevor ihre methodische Ableitung gelingt, „von selber" im denkenden Menschen entspringen infolge des Druckes, den die unmittelbare Grunderkenntnis der Vernunft ständig ausübt und der im religiösen, moralischen oder wissenschaftlichen Wahrheitsgefühle wirksam wird, dafür ist das drastischste Beispiel die Atomenlehre unserer Physiker. Sie ist garnichts anderes als die unmittelbare Erkenntnis davon, daß das, was wirklich ist, in seinen Zusammensetzungen letztlich Einfaches zum Grunde haben muß, da es in den Zusammensetzungen doch ein Was geben und da die Zusammensetzung vollendet sein muß, wenn überhaupt ein Zusammengesetztes soll sein können. Diese Erkenntnis ist ganz unanfechtbar und sie ist der Grund dafür, warum die Atomenlehre, mit solcher Robustheit und naiven Zuversichtlichkeit aufzutreten pflegt. Die Naivität dabei besteht nur darin, daß man übersieht, daß diese ganze Erkenntnis eine „ideale" ist und daß man versucht sie anzuwenden auf die Welt der Naturwissenschaft, d. h. auf die Welt des Raumes und der Zeit, wo sie eben ganz unmöglich ist. Man bildet sich allen Ernstes ein, daß diese Materie aus letzten Einfachen, Unteilbaren („atoma") bestehe. Und daraus ergibt sich dann die Tragik und Komik der Flucht ins immer Kleinere. Eben ist man bei den Atomen zur Ruhe gekommen, da melden sich die Uratome, Elektronen, Jonen, elektrischen Ladungen. Und da alle diese Kleinsten doch im Raum sind, und alle Raumverhältnisse rein relativ, so sieht man a priori ein, daß alle Annahme eines „Letzten", eines „Einfachen" nichts ist als ein willkürliches Haltmachen auf einer endlosen Flucht. Ein Molekül, so wie mans heute schematisiert, ist dasselbe was ein Sonnensystem auch ist. Und groß oder klein sind hier ganz

5. Die ideale Ueberzeugung ist „Glaube". Glaube ist eine Ueberzeugung, die für gewiß hält, was doch nicht gesehen werden, was mit Sinnen nicht aufgefaßt werden kann. Ausdrücklich bezieht sich Fries auf Hebr. 11 V. 1 [1]). So tritt sich Wissen und Glauben unterscheidend entgegen. Wissen geht auf die sinnesanschauliche Welt und hat im Sinn ihren Zeugen. Glaube ist von allem Zeugnisse der Sinne verlassen. Er ist Erkenntnis, die die Vernunft rein als Vernunft besitzt, in der sie rein sich selber traut, und erst als sittliches Vertrauen wird er wirklich lebendig. Aber ebendeswegen ist der Glaube auch als Erkenntnis zu werten: es ist wirklich wahr, was wir glauben. Ja sogar als die höhere Erkenntnis, gegen die die Erkenntnis im Wissen teilweis — nämlich nach seiten ihrer Form — aufgehoben und für das Wesen der Dinge verworfen wird. Garnicht statt hat jene gewöhnliche Bedeutung von Glauben als eines „Wissens" aus mangelhaften Gründen oder eines Fürwahrhaltens nach Wahrscheinlichkeit. Aber auch der Kantische Sinn des Wortes Glaube ist abzulehnen: nach ihm wäre Glaube — in der Form des praktischen Postulates und um des Primates der praktischen Vernunft willen — ein Fürwahrhalten aus Interesse. Aller-

nebensächliche Gesichtspunkte. — Noch eine andere Naivität kommt zumeist hinzu. Grade die „Atomisten" sind die überzeugtesten Verfechter des „Naturgesetzes", der allgemeinen Einheit und Verbindung am Leitfaden des alles beschließenden unendlichen Kausalitätsgesetzes. Aber wer das „Einfache" in die Welt einführen will, kann garnicht anders als auch „freie Ursachen" einführen. Denn beide Vorstellungen *entspringen aus ein und demselben Grunde* und fordern sich gegenseitig. Beide sind Bestandteile der einen gleichen untrüglichen Erkenntnis vom Wesen der Dinge selber, gegen die alle Erkenntnis nach Raum und Zeit sich als eine nur beschränkte aufhebt.

1) Vgl. überhaupt zu seiner eigenen Beziehung seines Philosophierens zu Hebr. und Paulus seinen Aufsatz „Ueber den Glauben und die Ideen vom Guten und Bösen in Beziehung auf die Lehren des Apostels Paulus", in der Zeitschrift für Theologie und Philosophie. Eine Oppositionsschrift.. hrsg. von Fries, Schröter u. Schmid, Bd. 3 (Jena, 1830) S. 85. Diese Zeitschrift, mit besonderem Zweck der Opposition gegen kirchliche Reaktion, Hegel, Schelling, und romantischen Mystizismus, war ganz in Friesschem Geiste und zumeist von seinen Schülern geführt.

dings aus einem sehr wichtigen Interesse: dem der Moral selber. Aber kein Interesse kann Kriterium der Wahrheit sein. Und die praktischen Ueberzeugungen selber könnten uns nicht gelten, wenn sie nicht zuvor wahr wären. So ruht nicht Religion auf der moralischen Ueberzeugung, sondern diese selber hat erst ihren letzten Halt in den Ideen.

6. Erkannt wird durch den Glauben, und zwar in „doppelter Verneinung", nämlich so, daß wir nicht positive Erkenntnisinhalte über transzendente Wesenheiten gewinnen, sondern indem wir sie denken durch Negation der Schranken der Erkenntnis, die wir besitzen. Positives über das Ansich der ewigen Dinge auszusagen ist uns verschlossen. Keine Philosophie dringt hinter den Schleier von Raum und Zeit (außer durch Negation von beiden). So kann auch der Glaube über das Ansich der Gottheit schlechterdings garnichts aussagen. Ebensowenig über den Hervorgang der Welt durch Gott. In schärfstem Gegensatze verharrt hier Fries gegen die überfliegenden Spekulationen der Fichte, Schelling, Hegel, Baader, die versuchten, das Hervorgehen des Vielen aus dem Einen, den Uebergang von Gott zu Welt in „intellektueller Anschauung" zu erfassen. Alle Wander- und Bauluft im Transzendenten, alle Kosmo- und Theogonien sind ausgeschlossen. — Man braucht nicht erst zu bemerken, wie dienlich solche Erkenntnis der Religion selber ist. Alle Proteste gegen Vermischung der Religion mit Metaphysik und die irrtümlichen Meinungen, daß es Religion überhaupt ohne Metaphysik gebe, hatten doch wohl nur dieses im Sinn. Metaphysik als eine Wissenschaft vom Jenseits ist Religion in der Tat nicht, und Gott wird erkannt allein in jenen rein religiösen Prädikaten, die oben angegeben sind. Ganz entsprechend ist diese Auffassung dem antidogmatischen Zuge des Glaubens Luthers, und seiner Handlung, daß man Gott nicht suchen soll wie er sei „in der Majestät", sondern wie er sei „für uns", und der These Melanchthons in seinen loci communes von 1521 der ersten protestantischen Glaubenslehre: „mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus", und daß die christliche Erkenntnis bestehe in „practicae cognitiones"

7. Um zu positiven Aussagen über das Unendliche zu kommen, dazu bedürfte es in der Tat jener „intellektuellen Anschauung", von der die Fichteaner schwärmten. Aber sie ist uns versagt. Unsere Anschauung ist ganz auf die sinnliche eingezogen. Und darum ist uns eine „begreifende" Erkenntnis, eine Erkenntnis in positiven Begriffen vom Unendlichen nicht möglich. Es bleibt für uns das Unbegreifliche. Was aber das Begreifen nicht vermag, das vermögen wir im Gefühl. Das Gefühl gibt uns zu Wissen und Glauben eine dritte Art von Erkenntnis, eine beide verbindende und zur Einheit bringende: das „Ahnen". In der Gewalt dunkler Gefühle des Schönen und Erhabenen in allen seinen Formen in Natur- und Geistesleben verstehen wir unmittelbar das Ewige im Zeitlichen und das Zeitliche als Erscheinung des Ewigen. Vernehmlich genug und positiv, wenn auch unaussprechlich, kündigt sich hier die Welt des Glaubens in der Welt des Wissens durch die „Ahnung" selber an [1]).

8. Naturphilosophie ist nicht Naturwissenschaft, Geschichtsphilosophie nicht Geschichtswissenschaft. Sondern Philosophie ist Wissenschaft von den Prinzipien aller Einzelwissenschaft. Sie gibt an diese die allgemeinen und formalen obersten Begriffe und Gesetze, vermöge deren diese dann möglich werden. So wird auch Religionsphilosophie nicht Religionswissenschaft sein und deren Arbeit nicht selber mit übernehmen können. Gerade in der Friesschen Religionsphilosophie scheint das Verhältnis ganz rein aufgefaßt zu sein. Die Ideen, die sie aufweist, sind rein formal und für sich selber leer und machen noch nicht selber Religion aus. Der wissenschaftliche Aufweis ihrer ist also noch keineswegs selber Religionswissenschaft. Was Philosophie hier leistet, ist also ganz entsprechend ihren sonstigen Verhältnissen der Aufweis des obersten rein Formalen, ferner der anthropologische Nachweis, wodurch Religion selber im Menschengeiste möglich wird: durch „praktischen Schematismus" und durch das „religiöse Ge-

1) In seiner Schrift „Wissen, Glaube und Ahndung" hat Fries noch besonders das Verhältnis dieser drei von einander unterschiedenen Weisen der Erkenntnis dargestellt.

fühl". Hier aber endigt sofort das Gebiet der aprioriſchen Prinzipien, und wie in andern Einzelwiſſenſchaften, ſo tritt auch hier die Erfahrung, die religiöſe nämlich, und damit die Geſchichte als erweiterte Erfahrung, und damit die ganze Religionswiſſenſchaft ſelber, als Erfaſſung der Religion in ihrer geſchichtlichen Erſcheinung und Mannigfaltigkeit, als Vergleichung und Wertmeſſung, als Kritik, Läuterung und wenn möglich Fortbildung, als Technik der Bildung zur Religion und der religiöſen Gemeinſchaft auf. Und ſofern Theologie nicht mehr wie früher eine ſupranatural eingegebene Phyſik und Metaphyſik der himmliſchen Dinge, ſondern eben dieſe Religionswiſſenſchaft — mit Abzweckung auf praktiſche Ausübung und Pflege der Religion iſt — ſo iſt damit auch das Verhältnis von Philoſophie zu Theologie beſtimmt.

B. Grundzüge der praktischen Philosophie.

VIII.

Lehre von den Zwecken des Menschen.

(Subjektive Teleologie.)

1. Verhältnis zu Kant. — 2. Reine praktische Vernunft. Empfindung Gefühl. — 3. Werte, Zwecke. — 4. Angenehm, Unangenehm. Neigung. — 5. Edel, Unedel. Reine Liebe. Prinzip ihres Urteilens ist a priori. — 6. Gut, Böse. Achtung. Pflicht. — 7. Würde der Person. — 8. Pflichtenlehre, Ethik. — 9. Religionspflicht. — 10. Anlage der Ethik. — 11. Reich der Zwecke. — 12. Psychologische Freiheit durch den verständigen Entschluß. — 13. Abweis des Hedonismus. — 14. Rechtslehre, Politik.

1. Auch in der praktischen Philosophie ist Fries ganz Fortsetzer Kants. Er baut auf den Grundlagen von Kants großen und in aller weiteren wissenschaftlichen Moral nicht wieder preiszugebenden Entdeckungen und begrifflichen Festlegungen der allgemeinen und notwendigen, a priori erkannten Grundgesetze des menschlichen Handelns, der Idee der Pflicht, des guten Willens als des schlechthin und ohne Vergleich Guten, der „formalen" Bestimmtheit des guten Willens als Gehorsames gegen das sittliche Gebot um des Gebotes willen, der Autonomie des moralischen Gesetzes, der strengen Scheidung der „reinen Achtung" gegen alle „Neigung". Zugleich aber führt er die von Kant begonnene Arbeit bedeutsam weiter und verbessert die Mängel an Kants Untersuchung, die der ganzen Unternehmung gefährlich zu werden drohten. Seine wichtigsten Verdienste sind hier

folgende. Fries hebt Kants unmöglichen Versuch, aus dem kategorischen Imperativ selber ein System der Pflichtgebote ins Einzelne zu entwickeln, auf. Er zeigt, daß der Kantische „kategorische Imperativ" selber noch unter der Bedingung eines anderen Gesetzes, des Gesetzes des absoluten Wertes steht. Er gewinnt statt der Kantischen moralischen Kategorientafel mit ihren „blinden Fenstern", die irrtümlich die Idee der Freiheit als das oberste Einzuteilende angesetzt hatte, die wirkliche Tafel der sittlichen Grundbegriffe, indem er die Idee des „Wertes" als das Einzuteilende nachweist. Er löst den Streit zwischen Schiller und Kant, indem er, das καλὸν vom ἀγαθὸν unterscheidend, das gebildete Urteil über das sittlich Schöne den reinen Imperativen zu- und unterordnet, und das Verhältnis des strengen reinen Pflichtgebotes zur „reinen Liebe" klarstellt. Er hebt Kants fehlerhafte Verwechselung des rein vernünftigen mit dem verständigen Entschlusse und damit zugleich die Verwechselung der metaphysischen mit der bloß psychologischen Freiheit. Und er gründet die ganze Lehre auf eine ausführliche Theorie der praktischen Vernunft.

2. Die Aufgabe der Philosophie wäre mit der theoretischen Philosophie erschöpft, wenn die Vernunft und der Mensch nichts wäre als erkennend. Aber zum Erkennen kommen zwei andere Vermögen des Geistes hinzu, durch die die Vernunft erst wahrhaft lebendig ist, und in denen sich erst ihr Wesen, ja ihr höheres Wesen abschließt und vollkommen zeigt. Fries nennt sie „Herz" und „Tatkraft" [1]). Sie sind beide selbständige Vermögen, selbständig gegenüber einander und gegenüber dem Erkennen. Das heißt, sie können nicht aufeinander zurückgeführt werden. Zugleich aber fordern sie sich gegenseitig. Erkennen liegt allem zu Grunde. Und zur tatkräftigen kann Vernunft nur werden, dadurch, daß ihr das mittlere Vermögen des „Herzens", das heißt der „Triebe", des Wertansetzens gegeben ist. Vernunft erkennt nicht nur verschiedene Dinge, sondern sie setzt ihnen auch Wert, und ver-

1) Fries' psychologische Einteilung kommt ungefähr, aber nicht ganz mit der gewöhnlichen in „Erkennen, Fühlen, Wollen" überein, ist aber schärfer.

schiedenen Wert an, gemäß den verschiedenen „Trieben", die sie in sich befindet und vermöge deren sie bewertet. Nur dadurch kann dann ihre Tatkraft lebendig werden, kann sie zu Handlungen übergehen. Aus reinem kalten Erkennen könnte nie ein Handeln erfolgen. Andrerseits ist das Vermögen des Wertens nicht selber schon Handeln, sondern gibt nur die Motive zum Handeln. Man könnte einen Geist vorstellen, der dem Werte der Dinge in Lust- oder Leidgefühlen, in Billigung oder Mißbilligung zugänglich wäre, aber doch — wie vielleicht die Pflanzenseelen — dem allen nur passiv ausgesetzt wäre aber nicht zu Handeln übergehen könnte. Sein Inneres würde sich in solchen Gefühlen, in Fürchten, Hoffen, Wünschen bewegen, aber keine Taten hervorbringen. Menschliche Vernunft — und vermutlich alle überhaupt — kann das. Sie hat Tatkraft.

Indessen auch so würde es eine praktische Philosophie noch nicht geben können, wenn der Empirismus recht hätte. Er versuchte auf dem Gebiete des Erkennens die Behauptung, daß dem Geiste all sein Gehalt von außen durch den Sinn gegeben werde und daß Erkennen sich aufbaut aus den Empfindungen. Entsprechend versucht er hier, zu zeigen, daß die Antriebe zum Handeln gegeben seien in den Empfindungen und daß das Handeln selber nichts sei als das Ergebnis dieser Empfindungsantriebe. Der Geist hätte also garnichts Eigenes: wie dort keine eigenen theoretischen Prinzipien, so hier keine eigenen praktischen. „Reine Vernunft" gäbe es garnicht. Und also auch keine praktischen Sätze aus reiner Vernunft. An die Stelle der Philosophie träte Beschreibung des Empfindens und der Empfindungsmechanik. — Hier war nun zunächst der Bann des Empirismus schon gebrochen auf dem Gebiete der theoretischen Vernunft durch den Nachweis, daß es in der Tat „reine" Erkenntnis gibt und durch sie Erfahrung (Empirie) erst möglich ist. Damit ist das falsche sensualistische Vorurteil überhaupt entkräftet und die Bahn frei für eine unvoreingenommene Untersuchung, ob und welche Prinzipien des Praktischen wir besitzen, das heißt für die Kritik der praktischen Vernunft. Diese kann nur „anthropologisch" (d. h. eine psychologische Untersuchung) sein. Sie

macht sich rein durch innere Selbstbeobachtung, in „innerer Erfahrung". Sie geht darauf aus, zu erkennen, welche praktischen Prinzipien a priori wir haben. Eine solche Erkenntnis von dem Besitze von Erkenntnissen a priori ist natürlich nicht selber eine Erkenntnis a priori, sondern ganz erfahrungsmäßig. — Hier ist nun das Erste, sich über den Sinn von Empfindung und über ihr Verhältnis zu unserm Innern überhaupt erst klar zu werden. Wie der Empirismus im Theoretischen „Empfindung" verwechselt mit „Sinneswahrnehmung", so hier „Empfindung" mit „Gefühl" und zwar mit „Gefühl von Lust und Unlust". Wäre Empfindung selber schon das Gefühl, wäre mit ihr selber schon von außen und durch den Sinn in uns Lust und Unlust (also Antrieb) gegeben, dann wären wir in der Tat nichts Eigenes, sondern in unsern Handlungen ganz nur das Ergebnis der äußeren Einwirkungen. Reine praktische Vernunft wäre von vornherein unmöglich. Aber schon in der einfachsten sinnlichen Lust ist das nicht der Fall. Lust, Unlust ist nicht selber die Empfindung, sondern etwas, das aus unserm Innern als Antwort auf die Empfindung hinzukommt. „Gefühl" ist nicht Sinn, sondern ein eigentümliches Urteilen über ein sinnlich Gegebenes. Gefühl ist Urteilskraft. Das in der Empfindung Gegebene kann zu wiederholten Malen ganz das Nämliche sein, unsere urteilende, wertende Antwort darauf im Gefühl aber in jedem Falle sehr verschieden. Der gleiche Geschmack, der gleiche Geruch, die gleiche Wärmeempfindung kann mir in verschiedenen Momenten und Lagen meines Innern ganz entgegengesetzte Gefühle des Behagens oder des Widerwillens veranlassen. Die Empfindung nur ist von außen gegeben, das beurteilende Gefühl ist aber keineswegs von außen mitgegeben, sondern kommt aus mir selber.

3. Weil wir in unserem Vorstellen der Dinge mit ihnen einen Wert verbinden (in ihnen einen Wert erkennen), fühlen wir uns zu ihnen getrieben. Ein Ding werten, positiv oder negativ, ist Wohlgefallen oder Mißfallen an ihm haben. Durch dieses Werten und Wohlgefallenhaben an einem vorgestellten Ding bekommt seine Vorstellung für uns Kausalität, es setzt Wille und Tatkraft in Bewegung, das Vorgestellte wirklich zu machen. Eine Vorstel-

lung mit solcher Kausalität ist ein Zweck. Daß wir Werte ansetzen, Zwecke erstreben, und welche, und in welchem Verhältnisse zu einander, ist wieder rein Sache innerer Erfahrung und Selbstbeobachtung.

4. Diese lehrt uns, daß wir zunächst einen Wert ansetzen nach den Gesichtspunkten von Angenehm und Unangenehm. — Will man nicht Verwirrung stiften, so muß man einen strengen Wortgebrauch festsetzen. Das Angenehme ist nicht alles überhaupt, was wohlgefällt und gewertet wird, sondern das den Sinnen Wohlgefällige, durch sinnliches Lustgefühl Beurteilte. Spezifisch anders ist die Lust, mit der ich einen lieblichen Duft, einen frischen Luftzug, den flotten Ablauf einer Ueberlegung — Wahrnehmungen durch äußeren oder inneren Sinn — beurteile, als die Lust, mit der ich etwa eine gefällige Gruppierung von Bäumen oder eine schneidige Tat oder eine Pflichterfüllung bewundere. Ich kann sie alle unter „Wohlgefallen", oder „Billigung" oder „Lust" setzen. Aber in diesem Genus sind die Arten ganz unterschieden. „Angenehm" ist etwas immer „mir". Das heißt, es wird eigentlich hierdurch immer nur ein Verhältnis eines Dinges zu mir beurteilt. „Angenehm" ist alles — mag es an sich sein, was es will — was mein augenblickliches Lebensgefühl fördert und erhöht. Und so sage ich auch von dem betreffenden Dinge selber garnichts aus, erkenne nichts an ihm, sondern nur etwas über sein Verhältnis und zwar nur über sein momentanes Verhältnis zu mir. Nur in dieses — in Wahrheit also nur in mein Lebensgefühl selber — setze ich den Wert, billige also, wenn ich ein Ding angenehm nenne, in Wahrheit eigentlich das Dasein meines eigenen Lebens und seiner anregenden Reizung. Ganz anders in den höheren Arten des Wohlgefallens. Hier setze ich einen objektiven Wert außer mir und ganz abgesehen von mir und erkenne nicht über ein bloßes Verhältnis zu mir sondern über das Ding selber. — Daß die Bewertung der Dinge nach Angenehm oder Unangenehm empirisch ist, leuchtet von selbst ein. Etwas a priori als angenehm und unangenehm erkennen, hätte gar keinen Sinn. Denn was mein Lebensgefühl hemmen oder fördern kann, ist ganz vom Augenblicke und Um-

stande abhängig und kann in jedem neuen Momente das ganz Entgegengesetzte sein, und es wird rein durch Erfahrung erkannt. Vom Angenehmen her also eine moralische Gesetzgebung machen zu wollen, mit dem Charakter notwendiger Giltigkeit, ist von vornherein unmöglich. — (Wohl aber zeigt sich in anderer Hinsicht auch schon auf dieser Stufe ein bedeutsames Moment. Schon im sinnlichen Lust- und Unlustgefühl macht sich geltend, daß die Vernunft den Bedingungen und Förderungen ihres eigenen Lebens, das heißt aber sich selber und ihrem Dasein den Wert ansetzt. Weit davon entfernt, daß das „Sinnliche" im Gegensatz stünde zum „Vernünftigen" wie die antike Ethik wollte, ist das sinnliche Lustgefühl selber Ausdruck von der Erkenntnis der Vernunft von dem Werte ihrer selbst und ihres lebendigen Daseins, die hier auf der untersten Stufe sich zeigt, und auf den höheren sich weiter entwickelt. Diese Erkenntnis aber ist schlechterdings a priori. Innere Erfahrung kann uns zeigen, daß wir sie tatsächlich alle haben, aber sie selber nach ihrem Inhalte ist durch Erfahrung garnicht zu gewinnen.)

5. Das Urteilen durch das sinnliche Lust- und Unlustgefühl nach „Angenehm" und „Unangenehm" eignet allem Lebendigen überhaupt, bezieht sich auf die animalischen Bedingungen des Daseins der Vernunft und geschieht durch den „tierischen Trieb", der der menschlichen Vernunft mit allem andern Lebendigen gemeinsam ist. Darüber finden wir in uns einen davon bedeutsam unterschiedenen, den „menschlichen" Trieb, durch den wir dem spezifisch menschlichen Dasein den Wert ansetzen nach allen Möglichkeiten seiner Entfaltung. Er kommt überein mit dem Trieb der „Vollkommenheit". Und durch ihn wird geurteilt nach den Gesichtspunkten des „Edlen", der geistigen Schönheit und Erhabenheit, der Schönheit der Seele. Vollkommen heißt bei Sachen der Zustand, wodurch sie ihrem Zweck entsprechen, für den sie gebraucht werden. Hier aber ist es verstanden als der Zustand, in dem alle Anlagen und Kräfte des geistigen Wesens des Menschen entwickelt und in einer Harmonie verbunden sind, die als Schönheit der Seele und unter dem Ideal des „Weisen" beurteilt und erstrebt wird. Zum „Angenehmen" treibt die „Neigung", zum

„Edlen" oder „Vortrefflichen" die „reine Liebe", die selber geistige Schönheit ist. Aus ihr geht alles Edle und Hohe im menschlichen Handeln hervor. Dieser Trieb wirkt als lebendiger mächtiger Faktor in der Geschichte der Menschheit. Seine immer völligere Entfaltung ist geradezu der Sinn und das vernünftige Ziel aller menschlichen Geschichte. Durch ihn und ihm gemäß findet Schätzung und Liebe unter Menschen statt. Er kann mit dem ersten Triebe in Widerspruch geraten. Beide geben ihre Motive an den Willen ab, der Verstand wählt und entscheidet zwischen ihnen, und führt durch den Entschluß zur Handlung [1]). Dabei macht der zweite Trieb den Anspruch, der höhere zu sein, dem der erstere dient. Aber nicht die Unterdrückung des einen, sondern die Harmonie beider (nach einem noch zu besprechenden Prinzip) hat hier den Wert. Denn beide gehen aus dem Werterkennen der gleichen Vernunft hervor, die in beiden ihrem eigenen Dasein den Wert gibt. — Nur trübseliger Wahn kann die lebendige Tatsächlichkeit, Kräftigkeit und Wirksamkeit dieses zweiten, auf allen Stufen der Menschheit immer mit wirksamen Triebes verkennen [2]).

Die geistigen Inhalte, die wir nach diesem Triebe bewerten, entfaltet die Ethik. Sie ist innere praktische Naturlehre, von der Pflichtenlehre im engeren Sinne (der Moral) wohl zu unterscheiden.

---

1) „Die in innerer Natur uns eigene Kraft der Selbstbeherrschung oder des Verstandes .. (ist) .. unsere sogenannte psychologische Freiheit des Willens." (Ethik 124.)

2) „Die gewöhnliche Ansicht mancher Anthropologen, welche den Menschen für nichts gut hält, als mit Lust nach seinem eigenen Vergnügen und Vorteil zu jagen, oder die bekämpfte Neigung mit Unlust dem Gesetze zu unterwerfen, ist durchaus einseitig und falsch und aus einer willkürlichen Hypothese über unsere Lustgefühle entsprungen. Schon das Spiel der Kinder, noch mehr aber die Resignation der Freundschaft und das meiste Kräftige und Schöne, was in der Geschichte erscheinet, kann uns eines besseren belehren. (Kr. III 107) ... In der Tat gibt der Mensch dem Leben den Wert, dem fremden wie dem eigenen und dem des ganzen über das eigene, und demgemäß treibt ihn das Interesse der Tat. Laßt die Bedürfnisse des Einzelnen befriedigt sein, so wird er dann erst recht zu leben beginnen, in frei ergriffenen Unternehmungen für etwas außer ihm, ihm Fremdes, welches ihm gerade das Wichtigste scheinen mag." (Kr. III 108.)

Sie wird ganz durch Induktionen aus innerer Erfahrung gewonnen. Nur a posteriori können wir kennen lernen, in welchen Vermögen, Tüchtigkeiten und Kräften, Gesinnungen und Betätigungen Vernunft auf dieser ihrer höheren Stufe lebt, aus welchen Elementen geistige Schönheit und Erhabenheit sich aufbaut. A priori wissen wir ja nichts weder von Bildung, noch von Liebe, noch von Wirken und Schaffen in Beruf, Kunst, Wissenschaft, Staat. Aber ganz a priori ist das Prinzip, nach dem wir jedem Einzelnen von diesem und der Gesamtheit in ihrer Verbindung zur Harmonie den eigentümlichen Wert ansetzen, und darum auch allgemein und notwendig. Was ich nach dem ersten Triebe als „angenehm" ansetze, ist das nur für mich, und für mich auch nur im einzelnen Falle. Morgen ist mir vielleicht dieselbe Traube zuwider, die mir heute lieblich war. Und was mir angenehm ist, ist dem Andern vielleicht abscheulich. Hier gilt ‚de gustibus non disputandum'. Ganz anders beim zweiten Triebe. Zugestehen, daß Freundschaft, Hingabe, Vaterlandsliebe, tätiges Leben, Selbstbildung Wert haben, das mute ich jedem zu und erkläre, wenn er es nicht einsieht, sein Urteil für roh, ungebildet. Die Wertansetzung des zweiten Triebes geht auf Allgemeinheit und Notwendigkeit. Das kann sie nur, wenn ihr Prinzip a priori ist, in der Vernunft selber liegt, von Erfahrung unabhängig ist, rein durch Vernunft selber eingesehen wird und darum von jedem, in dem Vernunft sich ausgebildet hat, notwendig anerkannt wird. Welches ist dieses Prinzip? — Das kann erst deutlich werden bei einer genaueren Untersuchung unserer ästhetischen Urteile, zu denen die des zweiten Triebes in Analogie stehen. Hier nur soviel: Alle jene Dinge, die nach ihm bewertet werden, haben etwas Eigentümliches an sich, das wir schön, edel, vortrefflich nennen und dem wir mit einem und demselben Gefühl innerer Bewegung und Erhebung beistimmen. Aber was dieses Merkmal des Schönen, Vortrefflichen u. s. w. begrifflich eigentlich sei, können wir nicht aussprechen. Es handelt sich um eine Erkenntnis durch Gefühl allein, ohne Begriff. Daher auch die Vergeblichkeit aller Bemühung, in der Ethik mit Systematisieren und Klassifizieren weitläufig zu werden. Daher die Sicherheit

des sittlichen Urteils beim Feinfühligen und Intuitiven statt beim Reflektierend-Verständigen. Daher die Aehnlichkeit des Sittlichen mit der Genialität. Um Gefühl, das heißt, um „unausgewickelte Begriffe“ und unauswickelbare, um dunkle, in der Klarheit des Begriffes nicht aussprechliche Erkenntnis handelt es sich. Zugleich aber um Erkenntnis, der an Zuverlässigkeit und Allgemeingültigkeit nichts gebricht, und um Erkenntnis unabhängig von aller Erfahrung. Denn was „schön“ oder „edel“ sei, müssen wir zuvor aus uns selber wissen, bevor wir es in einem Ding anerkennen können. (Platos anamnesis.)

6. Hoch über dem Wertgesetze des Edeln, Schönen, Vortrefflichen steht das des Guten und der Pflicht. Hier erst spricht Vernunft ihr Innerstes aus. Sie tut es im „reinen Triebe“. Unvergleichlich auch über „Seelenschönheit“ und „Seelenadel“ in voriger Bedeutung steht die „Würde der Person“ und die Tugend des „guten Willens“, über „Neigung“ und „Liebe“ die „Achtung“ gegen das schlechthin verpflichtende Gebot des Guten an sich, ohne alle „Neigung“ aus dem reinen Gefühle der Pflicht. — Was ist gut? Das ist aus nichts Anderm einzusehen oder abzuleiten oder sonstwie zu gewinnen. Nur Selbstverständigung über das höchste Werterkenntnis, das Vernunft besitzt, kann hier zum Ziel führen. Gut nennen wir nicht irgend eine Gabe oder einen Vorzug, eine Liebenswürdigkeit oder schätzenswerte Eigenschaft unseres Geistes überhaupt, sondern allein unseren Willen. Er ist gut dann, wenn er „aus Pflicht“ handelt. Das heißt aber, wenn er das erstrebt, will, tut, läßt, was schlechterdings getan, gelassen werden soll. Darin liegt Dreierlei: Erstens, daß es etwas gibt, das schlechthin getan oder gelassen sein soll, das heißt einen Wert schlechthin, einen absoluten Wert und Unwert im Wesen der Dinge, einen höchsten Zweck, der Zweck ist an sich selbst, nicht für etwas Anderes, und Zweck schlechthin, d. h. etwas, das durchaus stattzufinden hat. Zweitens, daß dieser Zweck als solcher von dem Wollenden selber erkannt und anerkannt werde. Er muß ihn selber als den absoluten Wert einsehen und sich setzen. Er muß ihn selber zum Gesetz seines Handelns machen, d. h. er muß autonom wollen.

Drittens: Diesem Gesetz muß er folgen nicht aus Süßigkeit des Inhaltes des Gebotenen, nicht aus „Neigung", sondern rein um „des Gesetzes willen", d. h. so, daß die Erkenntnis von dem absoluten Soll selber ihm die Triebfeder ist. Gut ist also ein Wille, der der Maxime folgt: Handle so, wie du überzeugt bist, daß du handeln sollst.

Dies ist eine Regel aus klaren Begriffen. Und hierin ist der reine Trieb und seine Gesetzlichkeit deutlich unterschieden vom zweiten. Der zweite Trieb urteilt aus Gefühl, das begrifflich nicht auflöslich ist. „Gut aber ist, was *nach Begriffen* gefällt." Der zweite Trieb billigt *in* der Beurteilung. Der reine Trieb billigt *nach* der Beurteilung. —

Die kantische Grundlage ist bei diesem allem deutlich. Aber man achte auch auf die wesentlichen Unterschiede. Ueber Kants bekanntem *kategorischen* Imperativ steht allerdings nicht noch ein *Imperativ*. Aber er kann nur gelten unter der *Bedingung*, daß es überhaupt einen absoluten Wert gibt, unter dessen Gesetz gehandelt werden soll. Er steht unter der Bedingung des Daseins eines absoluten objektiven *Wertes*, den er selber sich nicht mitgibt. Das ist auch bei der bekannten Fassung, die Kant selber dem höchsten praktischen Grundsatze gibt, nicht anders. Denn sein Gebot: „Handle so, daß du auch wollen kannst, daß die Maxime deines Handelns allgemeines Gesetz werde", kommt entweder auf eine leere Form der „Ordnungsliebe" hinaus, von der nicht einzusehen ist, wie sie einen Willen schlechthin bestimmen könnte, „Herrlichkeit" besäße, oder „Achtung" einflößte. Oder sie weist eben durch das „daß du auch wollen kannst" auf einen Maßstab der Geeignetheit außer sich, damit aber eben auf einen absoluten Wert als *Bedingung* zurück. Völlig Recht aber behält Kant mit seiner „rigoristischen" Forderung, daß das Gesetz nicht durch die Materie, sondern durch die Form, d. h. als *Gesetz*, den Willen bestimmen muß. Kein Zweifel, daß mich meistens auch „Neigung" oder „Liebe" oder dergleichen zu dem inhaltlich Gebotenen ziehen wird. Aber das Moralische in der Handlung besteht nur dann, wenn ich mit Einstimmung dem *Sollen* mich beuge.

7. Was aber ist der Inhalt des Gebotes? Was soll schlechthin sein? Was hat den absoluten Wert, auf den der reine Trieb geht und den anerkennend ein Wille gut ist? — Nichts, was in der Welt der Erscheinung anzutreffen wäre. Absolutes kann nur, wie wir gesehen haben, unter Ideen gedacht werden, indem es in „doppelter Verneinung" dem Endlichen der Erscheinungswelt entgegengesetzt wird. Alle Werte unseres zeitlichen erscheinenden Daseins können nur sehr hoch, aber nie schlechthin hoch sein. Allem endlichen Werte setzen wir den schlechthin vollendeten Wert entgegen mit dem Worte „Würde". Sie eignet dem, was unter der Idee als Substanz schlechthin gedacht wird: dem persönlichen Geiste in seiner Unabhängigkeit und Freiheit vom Mechanismus der ganzen Natur. „Würde der Person" ist das ideale Prinzip, unter dem wir jeden Menschen, als Erscheinung ewigen persönlichen Geistes, beurteilen. Was wir ihm damit beilegen, ist wie bei aller idealen Subsumtion nur negativ aussprechlich: nämlich ein Wert, der nicht dem Grade, dem Mehr oder Minder, unterliegt, sondern der „vollendet", „absolut" ist. Das Positive der Idee ist uns ganz verborgen für unser begriffliches Erkennen, aber um so lebendiger im Gefühle des persönlichen Geistes um sich selber, um seinen aller Natur schlechthin überlegenen Wert, um seine Freiheit, kurz um das „höchste Glück der Erdenkinder: die Persönlichkeit". (Goethe.)

8. Wie aus allen idealen Prinzipien, so auch aus dem der persönlichen Würde ist keine systematische Ableitung möglich. Die Lehre von der Würde läßt sich nicht in einen Kanon angewandter Pflichtenlehre entfalten. Wir können persönlichen Geist nicht schaffen, ihn und sein Dasein uns also nicht als positiven Zweck des Handelns setzen. Aber doch wird uns dieses Prinzip in zweifacher Hinsicht für unser Handeln anwendbar. Erstens liegt in ihm das Gebot der Achtung aller Persönlichkeit schlechthin. Damit folgen aber a) Regeln der Gesinnung in bezug auf uns selber und unsere Mitmenschen und zugleich b) Maximen, die an unser Handeln zwar nicht selber positive Zwecke geben, aber wenn wir überhaupt handeln, dafür Richtungslinien abstecken. Diese Richtungslinien machen sich geltend als Einschränkungen und Ver-

bote — wie denn alle moralische Gesetzgebung sich zunächst in gewissen Verboten kundgibt. Aber sie sind doch Aeußerungen eines höchst positiven Grundgedankens, der selber nicht Verbot, sondern Gebot ist. Zu ihnen gehört alles, was aus dem kantischen Gesetze folgt: Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in anderen niemals nur als Mittel, sondern immer zugleich auch als Zweck gebrauchst. Und unter a gehören als unmittelbarer Ausdruck der Achtung der Würde der Person an uns selber die Forderung der persönlichen Ehre und an Andern die Forderung der Gerechtigkeit. Ehre und Gerechtigkeit sind (mit Besonnenheit und Tapferkeit) die Kardinaltugenden schlechthin. — Zweitens aber legt sich nun für dieses unser Leben in der Zeit dem Pflichtgebote des reinen Triebes der zweite und erste Trieb in den Abstufungen ihrer Wertverhältnisse näher und ferner unter. Ihrem Dasein selber gibt die Vernunft den Wert: schlechthin in dem absoluten Werte der Würde der Person, relativ nach den abgestuften Werten der beiden andern Triebe. Und da die Vernunft sich selber im zeitlichen Werden und unter der Bedingung der Ausbildungsfähigkeit erscheint, so legt sich das Gebiet des Handelns nach den beiden andern Trieben (also die Kräftigkeit und Gesundheit des Animalischen und die Schönheit und Vollkommenheit des Geistigen und die Harmonie von beiden) der Idee der Pflicht an. Und so stellen sich dem guten Willen positive Aufgaben, indem ihm die Ueberzeugung von dem, wie er handeln solle, durch die Wertungen des zweiten Triebes gegeben werden. Diese Unterordnung aber macht sich ganz im Gefühl, wie denn die Entdeckungen und Ausgestaltungen in der Ethik selber ganz Sache des moralischen Gefühles[1]) sind. So ergibt sich die Ethik als Lehre vom Leben und Wirken des vernünftigen Geistes in der Zeit. Sie gibt der Geschichte der Menschheit ihren Sinn, Aufgabe und Ziel. (Vgl. Schleiermacher: Ethik das Formelbuch der Geschichte.)

Als oberstes in der „allgemeinen Ethik" sondert sich rein und streng für sich die Lehre von der Pflicht selbst. (Moral-

1) Nicht moralischen „Sinnes".

lehre im strengen Sinne.) Ihr Inhalt ist das über die Idee der Pflicht Ausgeführte, ferner die obersten moralischen Maximen, das Gebot der Würde der Person, die Lehren von Ehre und Gerechtigkeit, die einschränkenden, Richtung bestimmenden Maximen des Handelns überhaupt, und endlich die Lehre vom guten Willen selber und seiner Tugend, die sich als Charakter, Charakterfestigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit, Ehre, Gerechtigkeit, Gesinnungslauterkeit entwickelt. Dieses ganze Gebiet ist strenger Begriffe fähig. Es ist Lehre von der Tugend im strengen Sinne des Wortes. Was wir sonst so nennen, heißt nur übertragen so. Daß es unmöglich ist, von hier aus einen Kodex einzelner „Pflichten" begrifflich zu entwickeln, zeigt Fries an den bekannten Beispielen der Kantischen Kritik sehr schlagend. Und das ist sehr glücklich. Denn jeder derartige Versuch muß auslaufen in die „vollkommenen und unvollkommenen", ganzen und halben Pflichten, und macht so den Pflichtbegriff selber undeutlich, oder er breitet das herbe strenge Gebot der Pflicht ganz gleichmäßig über jede Anforderung des sittlichen Gefühles aus (Stoa) und widerspricht damit der Wirklichkeit des sittlichen Urteils, das alle Grade des Wichtigeren und Unwichtigeren, Wertvolleren und Wertloseren im Sittlichen anerkennt. Und indem dann zugleich die feste Grenze zwischen der Wertung nach dem zweiten und dem dritten Triebe verwischt wird, leidet das Gute Gefahr mit dem Edlen und Vortrefflichen vermischt zu werden und so an seiner einzigartigen und ausschließlichen Würde Gefahr zu erleiden.

9. Die Vortrefflichkeiten und Tüchtigkeiten nach der Regel des zweiten Triebes bekommen zum Guten und zur Pflicht im strengen Sinne erst Beziehung durch das, was Fries in diesem Zusammenhange „Religion" nennt, und deshalb auch zu den Grundtugenden rechnet: nämlich die beständige lebendige innere Bezogenheit auf die Idee und die Bereitschaft, das eigene Leben ganz unter dem Gesichtspunkte der Idee zu führen, d. h. ihr gemäß zu handeln, da und wie immer das moralische Gefühl es anzeigt[1]). Eben diese Religion, der Glaube und

1) „Wir nennen also für die religiöse Tugend zuerst jene Begeisterung, welche das Gemüt erhebt über die gemeine Ansicht des täglichen Lebens . . .

die gefühlsmäßige Bezogenheit auf die Idee vom absoluten Werte des vernünftigen Geistes, der in der Geschichte als sich entwickelnder erscheint, gibt allem sittlichen Handeln seinen tiefsten Sinn: den nämlich, die Zwecke des eigenen Lebens denen der Geschichte der Menschheit unterzuordnen, (die ja die Geschichte der werdenden Vernunft sein soll). Begrifflich läßt sich schwer oder garnicht sagen, wie wir auf diesen erhabensten Grundsatz aller sittlichen Großtaten kommen können. Es ist eine rein gefühlsmäßige, aber ganz zuversichtliche Subsumtion des eigenen Seins und Handelns unter die Idee des absoluten Wertes, die sich vollzieht durch eine unaussprechlich in der Frömmigkeit gelegene Maxime. Denn alle Vorstellungen davon, daß wir den Zwecken der Welt nachzuhelfen hätten (cooperari Deo) sind handgreiflich bildlich. Und doch liegt fraglos in solchen Bildern der tiefste Sinn unsrer sittlichen Lebensaufgabe überhaupt.

10. Die Ethik Fries' entfaltet sich dem ganz entsprechend. Nachdem er die Moral im strengeren Sinne und in ihr das Ideal des Charakters, die Ideale der Tugendpflicht überhaupt und die Tugendpflichten der Gerechtigkeit als Pflicht der Gerechtigkeit im engeren Sinne, der Wahrhaftigkeit und der Treue abgehandelt, führt er aus, was sich nach dem zweiten Triebe als „Schönheit der Seele" hier der Idee unterlegt, nämlich die Liebe, ihre Betätigungen in Teilnahme, Wohltätigkeit und Dankbarkeit, ihre besonderen Formen als Freundschaft, Familienleben und Gemeingeist. Daran schließt sich das Ideal der Menschenwürde oder die Tugendpflicht der Ehre und entsprechend das, was hier sich als Schönheit der Seele der Idee unterlegt: die Ideale der Geistesanmut mit Lauterkeit und Geistesebenmaß. Daran das Ideal der Frömmigkeit (in oben angegebener Beziehung) und die Ideale des Berufes.

11. Die zwecksetzende, handelnde Vernunft könnte, wenn sie überhaupt nur als einzelne oder zwar als viele aber isolierte vorkäme, nur auf eigene Zwecke sich richten und nur etwa Aufgaben der Selbstausbildung, Vervollkommnung und Naturbe-

Diese Tugend des unverwandt nach dem Himmel gerichteten Geistesauges ist die wahre Tugend unseres Evangeliums." (Eth. 367, 368.)

herrschung sich setzen. Nun ist sie aber weder einzeln noch sind die einzelnen Vernünftigen isoliert, sondern in Gemeinschaft und Wechselwirkung ihrer Handlungen und ihres Zwecksetzens. So ergibt sich aus dem Grundsatz der Würde der Person die höchste sittliche Idee vom Reich der Zwecke. Und dieses gewissermaßen in drei Abstufungen. Erstens gibt an alles Handeln aus beliebigen Gründen der sittliche Grundsatz die einschränkende Form, der alles Handeln auf einander sich zu unterwerfen hat. Und hieraus ergibt sich das Prinzip der Rechtslehre in Recht und Verbindlichkeit. Zweitens ergibt sich positiv die Idee des Füreinander überhaupt, unter der die Zwecke des Anderen als eigene mit anerkannt werden. Und drittens die Idee gemeinschaftlicher Zwecke der Allgemeinheit bis hin zur Gemeinsamkeit des Menschengeschlechtes und seiner Zwecke in der Geschichte überhaupt. Die Einordnung der eigenen Lebensleistung unter diese und die Darangabe seiner selbst, bis zum Selbstopfer, ist das Höchste, was im Sittlichen zu erreichen ist. Die Subsumtion macht sich hier, wie schon in 10) gesagt ist, ganz aus dem zweiten Triebe, nach „unaussprechlichen Maximen" und ist religiös. — Dieses Reich der Zwecke ist die wahre Welt selber, gegen die alles äußere natürliche Dasein gleichgiltig wird, und das vor der Idee allein als eigentliche Wirklichkeit stehen bleibt. Es ist die höhere eigentliche Wirklichkeit selber. Das Sein überhaupt wurde nun nach seinen Grundbestimmungen erkannt in den Kategorien. Wir brauchen also diese nur zu beziehen auf dieses höhere Sein, auf das Sein mit Wert, um sogleich auch die ganze Tafel der möglichen sittlichen Grundbegriffe in die Hand zu bekommen. So werden die Kategorien der Relation: Substanz mit Akzidenz, Wirkendes und Bewirktes, Gemeinschaft durch Wechselwirkung, hier zu Person und ihr Zustand, Person und Sache, Recht und Verbindlichkeit. Die Qualität, das „Reale", das „Was" ist hier der Wert. Und die drei Kategorien der Realität, Verneinung und Beschränkung werden zu Wert, Unwert und Kollision der Werte. Nach der Quantität ist hier das Einzelne „der Zweck". Der Allheit entspricht Zweck überhaupt oder „Endzweck". Und zwischen beiden steht als Mannigfaltigkeit der Durchgangszwecke „Mittel".

Nach der Modalität aber ist moralische „Möglichkeit" das Dürfen, moralisch „wirklich", das was nicht nur gedurft, sondern auch gekonnt wurde, das moralisch „Notwendige" aber das Sollen (Pflicht). Die drei modalen Kategorien sind also Dürfen, Können, Sollen.

12. Ganz auszuschalten aus der Ethik selber ist die Lehre von der metaphysischen Freiheit. Sie ist Voraussetzung aber nicht Inhalt der Sittenlehre. Die verschiedenen Triebe geben die Motive an den Willen. Es besteht der Unterschied des Menschen vom Tiere auch hier darin, daß der Mensch nicht dem momentanen Antriebe zu folgen braucht, sondern kraft verständiger Selbstbeherrschung fähig ist, die Wirkung des momentanen Antriebes zu suspendieren, die verschiedenen Antriebe desselben Triebes und der verschiedenen Triebe untereinander zu beziehen, sich Maximen zu setzen, die selber wieder als dauernde Antriebe wirken, und so nach Wahl sich zu entscheiden. Dies macht den verständigen Entschluß aus, der unserm Handeln eigen ist und der durch Bildung und Erziehung den Willen immer mehr dem vorschnellen Bestimmtwerden durch sinnliche und Augenblicks-Antriebe entzieht. Aber auch das Wählen des verständigen Entschlusses ist zureichend bestimmt, nämlich durch den schließlich stärksten Antrieb. Zweck aller Charakterbildung ist hier, die edleren Motive in uns auch zu den stärksten werden zu lassen. Freiheit hat hier in der Welt der zeitlichen Erscheinung nicht statt. Wohl machen wir uns im Gewissen den Vorwurf, wenn die Handlung gesetzwidrig ausgefallen ist, und setzen uns dabei selber als frei voraus trotz der geschlossenen Motivationskette. Aber dieses Urteil findet seine Berechtigung erst später und nicht dadurch, daß man die Erscheinungsreihe unterbricht und in ihr eine „freie Ursache" einzuführen sucht, die es doch in ihr nicht geben kann. Der verständige Entschluß ist eine Freiheit gegenüber der Gebundenheit der Tierheit, aber nicht selber schon mit der metaphysischen Freiheit zu verwechseln.

13. Der Determinismus bleibt für unser zeitliches Dasein als Erscheinung ganz im Recht. Nur nicht der hedonistische, mit dem er häufig vorschnell gleichgesetzt wird. Der Hedonismus

argumentiert so. Auch die Motivation durch das Pflichtgefühl ist im Grunde eudämonistisch. Der Pflicht nicht gehorchen, würde mich der Unlust des Selbstvorwurfs aussetzen. Ihr gehorchen, bringt mir das Hochgefühl der Selbstachtung. Um jenes zu meiden, dieses aber zu erlangen, handle ich. Ich handle also eudämonistisch, nur feiner. — Aber dieser Schluß ist ein ziemlich plumper Trugschluß und ruht zugleich auf mangelhafter Selbstbeobachtung. Das Hochgefühl der Selbstachtung kann ja nur — wenn nicht überhaupt ein einfacher Selbstbetrug vorliegt — eintreten, wenn wirklich gut gehandelt war, d. h. wenn das Gesetz zuvor rein um des Gesetzes willen erfüllt war. Jenes Hochgefühl kann es also überhaupt nur nachträglich und begleitend geben, wenn zuvor in der Tat aus reinem Triebe gehandelt war, oder es ist eine Lüge, die sehr kurze Beine hat. Hatten wir aber gar schon zuvor auf das Hochgefühl geschielt und wollten um seinetwillen handeln, so faßt uns ja gerade der sittliche Tadel und das Schmerzgefühl. So hebt sich dieser Hedonismus selber auf. Hinzu kommt noch, daß das Eintreten dieser nachträglichen Begleitgefühle nach Grad und Art, ja ob sie überhaupt eintreten, ganz von Umständen und Momenten abhängt und mehr oder minder oder auch garnicht eintreten kann.

14. Als Gegenstück zur Tugendlehre, die den guten Willen rein für sich untersucht, steht die philosophische Rechtslehre. Wie Fries dort den unglücklichen und steifen Versuch Kants und der engeren Kantischen Schule aufgehoben hat, aus der reinen Pflicht einen Pflichtenkanon herauszuziehen, so hier den, das „Naturrecht“ a priori zu konstruieren. Philosophisches gibt es in der Rechtslehre nur soweit, als hier dasselbe Gesetz der Pflicht, das in der Tugendlehre der „inneren Naturlehre“ (der Ethik) und dem Handeln des Einzelnen übergeordnet wurde, hier der Gesellschaft der Menschen und ihrem Verkehr übergeordnet wird. Das einzige Gebot, das sich so ergibt, ist die Gleichheit der Personen, das dann einiger Ausführung fähig ist. — Der angewandten Ethik dort entspricht hier dann die Politik.

IX.

Lehre vom Weltzweck.

(Objektive Teleologie.)

1. Das Sein selber unterliegt einem (verborgenen) ewigen Zweck. — 2. Religion ist die Beziehung auf diesen. — 3. Als solche entfaltet sie sich in den religiösen Grundgeheimnissen: a) unserer ewigen Bestimmung — b) des Schuldbewußtseins — c) der ewigen Vorsehung Gottes.

1. Die Ideenlehre hatte entwickelt, welcher Vorstellungen über das Transzendente wir fähig sind. Sie bildeten dort für sich noch kalte abstrakte Gedankendinge, die für metaphysische Spekulation gut sein mochten, aber für Gemüt und Wille garnicht sprachen. Erst durch die Erkenntnis des Seienden als eines Reiches der Werte beleben sie sich und erblühen sie, als Grundgedanken „der praktisch-idealen Ansicht der Dinge", zu jenen machtvollen, das Gemüt ergreifenden Faktoren, wie Religion sie kennt und besitzt. So kann sich hier erst die philosophische Religionslehre eigentlich zeigen. Sie ist aber selber der zweite Teil der „praktischen Philosophie", nicht weil sie wie bei Kant durch „praktische Postulate" lebt und also nur ein Anhängsel der Moral wäre, sondern weil die Religionslehre so gut wie die Ethik im tiefsten Grunde und ihrer eigentlichsten Absicht nach auch „Zwecklehre" ist. Nämlich so. Die Ethik gab uns die Werte und Zwecke, die den Menschen als einzelnen, der Menschheit als ganzer im Verlauf ihrer Geschichte möglich und aufgegeben sind. Sie tat das auf Grund der praktischen Grundeinsicht der Vernunft, daß unser Dasein unter Gesetzen der Werte steht, die *in der Zeit* durch Entwicklung und Bildung zu verwirklichen sind. Unter der Form der idealen Erkenntnis aber erhöht sich diese Erkenntnis von selber zu dem Glauben an den absoluten Wert des Seienden überhaupt, an den *objektiven* Zweck und die objektive Zweckmäßigkeit der wahren Welt selber, die ihr kraft ihrer heilig-allmächtigen Ursache, der Gottheit, innewohnt und durch die sie „das höchste Gut" ist.

2. Dieses ewigen Zweckes inne sein und darauf bezogen sein, das ist Religion. So geht die Religionslehre ihrer Absicht nach ganz auf „Weltzwecklehre", auf „objektive Teleologie". Sie

erreicht diese Absicht begrifflich nur in „doppelt-verneinenden" Aussagen, bejahend aber in der Entwicklung und Beschreibung der religiösen Gefühle, durch die wir die wahre Welt nach ihrem objektiven Wert und Zweck in der Erscheinungswelt auffassen und anerkennen. Diese Ausführung kommt mit dem, was auch in der Schullehre unter Religion verstanden wurde, mehr überein, als es erst scheint. Denn der höchste Sinn unseres Glaubens ist auch nach jener doch eben der, Welt und Dasein und uns selber zu glauben als eine „Welt Gottes", in der das „decretum aeternum", der „ewige Heilsratschluß" — oder welchen Ausdruck man wählen mag — verwirklicht wird und damit „das Reich Gottes" gegeben ist. Religionslehre aber, zumal die protestantische, wollte auch in ihrer scholastischen Zeit, Luthers Impulsen gemäß, nicht eine spekulative himmlische Physik, sondern in der Tat eine Lehre vom göttlichen Heilsratschlusse sein, das heißt, eine Lehre vom höchsten Gute, wie es in Gott gründet und durch ihn als „Reich Gottes" verwirklicht wird. Das heißt „objektive Teleologie".

3. Solche „objektive Teleologie" macht sich in der Religion mit aller Kraft und mit Nachdruck geltend. Sie spricht sich aus in den großen Grund-Geheimnissen der Religion. Darum spricht sie sich eigentlich garnicht aus. Und alle Dogmatik, die versucht, diese Geheimnisse begrifflich aufzulösen, ist nicht nur vergeblich, sondern auch roh. Religion will grade das Geheimnis als Geheimnis unversehrt haben. Ein Religionsgeheimnis ist nicht ein nur vorläufig dunkles, das sich wie Geheimnisse der Chemie mit der Zeit auflösen läßt, auch nicht ein „Arkanum", das nur für die niederen profanen Kreise Geheimnis ist, für die Mysten aber sich in Gnosis überführen läßt, sondern ein ἄρρητον, ein ineffabile schlechthin. Andrerseits ist es nicht ein eingebildetes und phantasiertes, sondern ein solches, dessen Ort sich sicher bestimmen, dessen Unvermeidlichkeit und Giltigkeit für alle menschliche Vernunft sich nachweisen, dessen verschiedene Seiten sich aufweisen lassen, und — dessen Lösung im Gefühl auf unaussprechliche Weise sich uns andeutet. — Diese Lehre vom notwendigen Geheimnisse in der Religion scheint mir das Feinste und Zarteste

in Fries' gesamter Philosophie. Wieviel echter und wahrer entspricht auch diese Lehre dem unmittelbaren Zeugnisse des religiösen Gefühles selber, als etwa jene zudringlichen Mystagogien und jenes „absolute" Philosophieren aus dem Standpunkte „Gottes", das Fries' Zeitgenossen unterhielt. Aber auch von unsern neuesten Versuchen, die „das Geheimnis in der Religion" wieder verkünden, es aber in den Künsten der Seher und den Ekstasen der Orakelspender aufsuchen [1]), ist diese Geheimnislehre vorteilhaft unterschieden.

a. Die philosophische Religionslehre entfaltet sich und die religiösen Geheimnisse sehr einfach so, daß sie die zuvor aufgefundenen höchsten „Ideen" als „praktisch bestimmt" entwickelt: wobei dann der Lehrausführung wenig genug zu tun und die Sache selber ganz dem religiösen Erleben anheimgestellt bleibt.

Die absolute Substanz, das wirklich Seiende hatte sich unter der Idee erwiesen als der persönliche Geist (und was sich ihm analog denken läßt). Durch praktische Bestimmung und zugleich durch ideale Entgegensetzung gegen seine nur relativen Werte in der Erscheinung ergibt sich hier die Idee des ewigen absoluten Wertes der persönlichen Vernunft und ein ewiger Zweck derselben. Sie schließt ein, was wir schon als „Würde der Person" haben kennen lernen, und außerdem eine ewige Wertbestimmung des Einzelnen im Ganzen und fürs Ganze. Schon jene ließ sich nur in den negativen Ausdrücken wie „Unabhängigkeit und Ueberlegenheit über den gesamten Mechanismus der Natur überhaupt" ausführen. Sie und noch mehr unsre ewige Bestimmung selber kann von uns *positiv* nur ahnend erfaßt werden im beseligenden Gefühle. Sie ist eben „eine ewige, deren Gesetz kein irdisches Ohr gehört, kein irdisches Auge gesehen hat; den Schleier ihres Geheimnisses wird keine sterbliche Vernunft aufdecken." Aber dem Gefühl kündigt sie sich lebendig genug an.

b. Reicherer Ausführung ist die Idee der „Freiheit" fähig. Hier ergibt sich die Freiheitslehre und damit zugleich, was auch in anderen Religionen dunkler oder klarer anklingt, dem Christentume aber seinen tiefsten Gehalt und Mittelpunkt gibt: das

1) Aus denen folgt, daß man wohl das Wiederfinden verlaufener Eselinnen, aber Buddhas Erleben nicht, zur „Religion" zu rechnen hat.

Problem von Gut und Böse, die schlechthin geheimnisvolle Tatsache der Schuldverhaftung alles Menschwesens, für die das Gewissen aller Zeiten Zeugnis ablegt, wenn seine Stimme ganz rein gehört wird. „Nur süße Oberflächlichkeit, welche der Empfindelei schmeicheln will, hat es gewagt, den Menschen für gut schlechthin zu erklären. Einseitiger Empirismus hält ihn fleckweis für gut und fleckweis für böse oder eigentlich für keins von beiden. Die Kraft des philosophischen Urteils hat sich hingegen immer für die Strenge der Unterscheidung zwischen gut und bös und in Rücksicht des Menschen für das Verdammungsurteil erklärt. Wie aber wollen wir dieses gehörig motivieren und beschränken?" (Kr. III 247.)

Nach der idealen Erkenntnis ist persönlicher Geist die wahre Substanz, Wille die Ursächlichkeit. Und nach derselben ist diese Ursache freie Ursache. Darnach bestimmt der freiwollende Mensch seine Handlungen und Zustände frei sich selber. Zwar in der Natur findet diese Freiheit nicht statt. Hier gehen Zustände und Handlungen gesetzlich bestimmt hervor aus der Wechselwirkung des empirischen Charakters mit den Reizen und Bedingungen seiner gleichzeitigen Umgebung. Und der empirische Charakter jedes Einzelnen erscheint selber als notwendige Folge der Charaktere seiner Eltern und anderer Naturbedingungen, die ihm in der Zeitreihe vorangehen. Aber nach der idealen Erkenntnis ist der empirische Charakter nur Erscheinung eines intelligibeln, der als solcher nicht Teil der zeitlichen Kausalreihe ist und nicht dem Naturgesetz untersteht, sondern als Tat und Selbstbestimmung einer freien Ursache zu denken ist. Hat er sich selber bestimmt, so tritt er in der intelligibeln Ordnung der Dinge in Zusammenhänge und Verbindungen, deren wahres Wesen uns ganz verborgen ist, die aber als Erscheinung sich uns als die Zusammenhänge und Verbindungen zeitlicher Kausalitätsreihen zeigen. Seine Selbstbestimmung aber (die ihm im Ganzen zugleich seine Stelle weist) kann als freie gedacht werden, weil es in der Welt freie Ursachen geben muß, wie wir gesehen haben, und muß als freie gedacht werden wegen der Aussage unseres Verantwortungsgefühles, wegen der untrüglichen Aussage unseres Gewissens, die uns selber zu Urhebern unsrer Taten macht. Sie läßt auch nicht die Ent-

schuldigung zu, daß unsere Taten notwendig aus unserem Wesen folgen; vielmehr das ist eigentlich grade ihre Grundaussage: „Warum bist du so, wie du bist“ [1]). — Zum Tadel, vielmehr zum Verdammungsurteil wird sie dabei, indem sie uns zum Vorwurf macht, daß das Gebot der Pflicht nicht das unser Handeln schlechthin bestimmende ist. Der Vorwurf ist nicht der, daß wir etwa auch sinnlich bestimmt werden (antike Ethik). Denn das sollen wir. Auch nicht der, daß wir überhaupt keine Motive der Pflicht in uns hätten. Denn das ist nicht wahr, und nur ein trübseliger Wahn, der gesundes Menschwesen verzerrt, kann das behaupten. Sondern daß das Gebot nicht das schlechterdings den Entschluß bestimmende und durchweg bestimmende ist, werfen wir uns vor. Daß es das nicht ist, hat seinen zureichenden Grund darin, daß das Motiv der Achtung der Pflicht in uns nicht mit unendlicher, sondern mit endlicher Kraft auftritt und darum andern Motiven unterliegen kann. Daß das aber in uns so ist, das entschuldigen wir nicht vor dem inneren Richter als eine bedauerliche Notwendigkeit, sondern grade das machen wir uns selber zum größten Vorwurfe und lassen gar keine Entschuldigung dagegen gelten. Das ist die Schuld, die als ein ursprünglicher Abfall, eine Grundverfehlung durch eigene Wahl, sich uns zur Last legt. Nicht das Dasein selber, wie Mythologen phantasieren, ist Schuld. Aber unser Dasein gebrochener Pflichterfüllung ist Schuld. Und Schuld, nicht im mystischen Sinne von „Weltschuld“ oder dergleichen, sondern persönliche Schuld im Sinne eigener freier Verfehlung: als solche allerdings ein unergründliches und furchtbares Geheimnis. Dies ist die volle Wahrheit jener religiösen Ueberzeugungen, die sich in den Dogmen von Sündenfall und Erbsünde mythologisch verbrämen. — Diese Lehre ist in Kants Lehre vom intelligibeln

1) „Wenn jemand sagt, was kann ich dazu, daß ich durch Geburt und Erziehung gerade solch ein Mensch geworden bin, so ist die Antwort drauf: wärst du in deinem intelligiblen Charakter nicht ein solcher Mensch, so hättest du nie in einem solchen Leben zur Erscheinung werden können. Die notwendige Verkettung der Begebenheiten in der Natur, welche dich in der Natur aufführt, gehört nur zu der Form, wie du dir deiner Taten bewußt wirst. Die Taten aber sind selbst freie Taten deines intelligiblen Charakters.“ (Kr. II, 259.)

Charakter und vom radikalen Bösen enthalten, aber mit Fehlern, da er den „Hang zum Bösen", statt ihn, wie man muß, rein unter der Idee, d. h. nach unserm intelligibeln Wesen zu denken, als Naturfaktor mit einführt. (Es ist ein ähnlicher Fehler, als wenn in der Religionslehre, wie so oft geschieht, die rein religiöse Selbstverurteilung gegenüber der Alleinheiligkeit Gottes zu einer Lehre von „der Verderbtheit der menschlichen Natur", zur Armesünderstimmung und Selbstverelendung trieb, der schließlich überhaupt die Möglichkeit und Wirklichkeit von Edlem, Gutem und Großem im menschlichen Handeln zweifelhaft und verdächtigungswürdig wurde. „Splendida vitia". Luther sah das „Erbübel" im Mangel der fiducia und in der superbia gegenüber Gott und zog so die ganze Vorstellung ins Gebiet religiöser Beziehung und Selbsteinschätzung. Auch den Gegensatz von „Fleisch" und „Geist" deutet er ganz ins Religiöse um und will nicht gelten lassen, daß das Fleisch im strengen Sinne (der animale Trieb, die eigentliche concupiscentia) ein „Hang zum Bösen" sei. Er ist in dieser Hinsicht schon Kant selber überlegen, dessen große Lehre vom „radikalen Bösen", die ihrem eigentlichen Ausgangspunkte nach als rein religiöses Urteil Geltung hat (nämlich rein unter dem Gesichtspunkte der Idee), sich in der Rel. innerhalb der Gr. d. bl. V. in Urteile über die empirische sittliche Natur des Menschengeschlechts verzieht, die dann ebenso anfechtbar sind wie die gängigen Verkleinerungen des Menschenwesens durch die Vulgärdogmatik.) Diese Lehre führt aber „zu einem religiösen Gefühle der Demut vor dem Gesetze und der demütigen Verehrung Gottes, zu jener anbetenden Unterwerfung, die nicht nur in der unwiderstehlichen Allmacht einen Herrn über sich sieht, der zu fürchten wäre, sondern in Gott die unendlich über uns erhabene Heiligkeit, deren Willen wir mit reiner Achtung als Gesetz für uns anerkennen." — Für das Leben in der Zeit kann aus der Erkenntnis der Schuld nur folgen der Antrieb, in Selbsterziehung die Kraft des sittlichen Antriebes zur überlegenen werden zu lassen, und das Verlangen nach Umwandlung, die in der Welt der Erscheinung mit dem Gesetze des Grades und damit mit der Unmöglichkeit einer „vollendeten" Kräftigkeit des Willens unvorstellbar, doch unter

Ideen ein schlechthin möglicher Akt der Freiheit, als solcher aber auch schlechthin ein Geheimnis der Religion ist. (Kr. III 253.)

c. Die praktische Bestimmung der höchsten Idee unseres Geistes, nämlich der der Einheit und Gemeinschaft von allem überhaupt durch die eine notwendige wesenhafte und überweltliche Ursache, die Gottheit, führt, da sich Sein und Welt als Reich der Geister unter ewigen Wertgesetzen erwiesen hat, auf Gott, die schlechthin heilige, allmächtige Güte, die „das höchste Gut", die ewige Welt als „beste Welt" ewigem Wert und Zweck gemäß schöpferisch setzt und bestimmt. Das ergibt das religiöse Geheimnis der Weltregierung. Der Glaube an die göttliche Weltregierung, d. h. an die Bestimmung und Ordnung alles Seins und Geschehens nach ewigem Wert und Zweck ist in aller Religion das lebendigste und unmittelbarste Eigentum. In ihr lebt sie wesentlich. Zugleich aber ist es ein Geheimnis, dessen Rätsel hier schlechterdings unaufgelöst bleibt. Wir müßten „im Rate Gottes" gesessen haben, d. h. das Gesetz des Zweckes an sich, das das höchste ist im Wesen der Dinge, kennen und aussprechen können, um etwas Inhaltliches über göttliche Weltregierung überhaupt sagen zu können. Da es uns aber schon für das Ganze unaussprechlich bleibt, so ist es noch weniger möglich, es in Bezug auf das Einzelne und die Teile auszusprechen, die erst im Ganzen Sinn haben. Nur unsere eigenen praktischen sittlichen Lebensaufgaben können wir in religiöser Subsumtion auf den absoluten Zweck beziehen (indem wir unsere sittlichen Pflichten würdigen als den Willen Gottes). — Der Gedanke der göttlichen Regierung, der „besten Welt" durch Gottes Allmacht, ist das reinste Eigentum der religiösen Ansicht der Dinge: er ist das, wodurch Religion den Frieden und die unbedingte Zuversicht dem Gläubigen schafft. Er ist „Glauben, nicht Schauen", darum keiner wissenschaftlichen Entwicklung fähig und weder in Naturbeschreibung noch Geschichtswissenschaft zur Erklärung anwendbar. Und doch ist die Weltregierung, die objektive Zweckmäßigkeit im Wesen der Dinge zwar nicht „Schauen" aber mehr als bloßes „Glauben". Sie geht zur Erlebbarkeit über für die Erkenntnis durch das Gefühl, das „im Schönen und Erhabenen der Natur außer uns, sowie im Innern des eigenen Lebens die

ewige Güte a h n d e t".

X.

Ahnungslehre.

1. Ahnung des Ewigen im Zeitlichen durch Gefühl. — 2. Aesthetisches gegen logisches Urteil. Gefühl gegen Verstand. — 3. Gleichnis. — 4. Beispiele. — 5. Die drei Grundarten des religiösen Gefühles. — 6. Anamnesis: a) im Urteil des Schönen; — b) im ästhetischen Urteil überhaupt (gefühlsmäßige Auffassung der ewigen Einheit und Zweckmäßigkeit der Dinge an sich); — c) im Urteil des Erhabenen; — d) die drei ästhetischen Gefühlsbestimmungen. — 7) Ahnung der göttlichen Weltregierung.

1. Die Geisterwelt ist nicht verschlossen. Dein Sinn ist zu, dein Herz ist tot! Auf, bade, Schüler, unverdrossen die freie Brust im Morgenrot, sagt Goethe. Du kannst dich fühlbar g'nug offenbaren, sagt alle Frömmigkeit. Der „Glaube" ist nicht die einzige Beziehung, die wir auf das Ewige haben. Dem „im eminenteren Sinne Religiösen", dem eigentlich Frommen lebt seine Frömmigkeit erst darin, des Unendlichen im Endlichen inne zu werden. Daß die Natur, wir selber, und alles Dasein und Geschehen, wirklich Erscheinung einer transszendenten Wirklichkeit sind, bezeugt sich im unmittelbaren Leben. Der transszendentale Idealismus — diese Ueberzeugung, die schon im primitivsten religiösen Glauben verborgen liegt — wird als Wahrheit erlebt im Gefühl.

Die Erkenntnis aus Ideen machte sich als theoretische Erkenntnis nur „negativ", in doppelter Verneinung. Aller positive Gehalt war uns hier versagt. Aber an sich selber ist Idee schlechthin positiv, bezeichnet einen Gegenstand von unaussprechlich reichem Inhalt. Dieser positive Inhalt, der sich unserm Begreifen ganz entzieht, der sich unserm begrifflichen Erkennen erst öffnen kann, wenn die Schranken unseres Erkennens wieder aufgehoben sind, tut sich uns doch kund in eigenen G e f ü h l e n, die als solche auch deutlich unterscheidbar, nach ihrer Eigenart bestimmbar und mitteilbar sind. Was eine ewige, heilige, allmächtige Ursache von allem überhaupt sei, ist uns ganz unbegreiflich. Mit allen diesen Attributen geben wir nur Verneinungen: wir sagen mit ewig, daß sie nicht zeitlich, sondern allem Zeitlichen entgegengesetzt, mit heilig und allmächtig, daß sie nicht relativ gut, relativ stark, sondern das allem Relativen Entgegengesetzte sei. Was ist das? —

Aber im Gefühle der Andacht entwickelt sich uns davon sehr fest und sicher eine positive Erkenntnis, wenn schon eine völlig unaussprechliche. Und wenn schon wir nicht *sagen* können, was Gott sei, können wirs doch fühlen und auch den, der es wissen will, nicht ohne Antwort lassen, indem wir ihm etwa Gelegenheit weisen, dieses Gefühl in sich wach werden zu lassen.

2. Wenn wir im Gemüte ergriffen, in Freude, Trauer oder sonst einer mächtigen Stimmung innerlich bewegt werden, so geht dieses gemeinhin auf ein Ereignis, ein Widerfahrnis zurück, das ergreift, rührt, bewegt. Und dieses läßt sich auch begrifflich klar fassen und hinstellen. Ein andermal scheinen sich ganz unmotiviert Gemütsbewegungen zu regen, wovon der Grund nicht sogleich eingesehen wird. Man fühlt dunkel, daß ein Grund dafür da sei, aber kann selber lange nicht darüber klar werden, was er eigentlich sei. Dieses dunkle Gefühl ist jedoch schließlich auflöslich, und nach einiger Selbstbesinnung wird begrifflich ganz klar, was der Grund war. — Aber es gibt auch Gemütsbewegungen besonderer Art, bei denen das Gefühl schlechthin unauflöslich ist und in gar keinen Begriff übergeführt werden kann. Sie brechen aus den verborgensten Tiefen des Gemütes auf und sind das größte Rätsel für die Kritik der Vernunft. Sie schließen an konkrete Einzelgegenstände, Tatsachen, Geschehnisse an. Diese sind selber das, was so eigentümlich ergreift und bewegt. Aber so klar begreiflich diese Gegenstände und Tatsachen auch für sich selber sein mögen, so unaussprechlich ist das, was an ihnen eigentlich so ergreift. Wir erkennen in ihnen eine Bedeutung, einen Wert an, der uns bisweilen bis zum äußersten entzückt und der doch völlig unaussprechlich bleibt. Indem wir das tun, *beurteilen* wir sie, denn wir legen ihnen ein eigentümliches Prädikat bei. Und das ganze Tun ist ein Tun unsrer Urteilskraft. Aber dieses Urteil ist kein *logisches*, denn im logischen Urteile ist das beigelegte Prädikat ein bestimmter *Begriff*, dem das Subjekt *subsummiert* wird. Sondern es ist ein *ästhetisches* Urteil. Und die Urteilskraft, die hier in Frage kommt, ist die des Gefühles. (Fühlen, in diesem engeren Sinne, ist das, was dem *Schließen* gegenübersteht.)

Man wirft Fries gewöhnlich vor, daß er, während Hegel die Religion logisiere, sie ästhetisiere, was denn heißen würde, daß er sie als Religion eigentlich beseitige und sie in künstlerischem Genießen untergehen lasse. Das ist ein ganz grobes Mißverständnis. „Aesthetisch" ist für ihn zunächst Bezeichnung einer der logischen entgegengesetzten Art von Subsumtion im Urteilen überhaupt. Sodann aber läßt sich ihm viel eher vorwerfen, daß er die Aesthetik in Religion aufgehen, als daß er die Religion in Aesthetik untergehen lasse, daß er nicht sowohl die Religion ästhetisiere, als vielmehr die Aesthetik religionisiere. Denn allerdings geht darauf das Ergebnis seiner Untersuchung hinaus, daß das Tiefere im ästhetischen Eindruck, das, was sich über den „kalten Geschmack" erhebt zum lebendigen Gefühle des Schönen und des Erhabenen, in der Tat religiöser Natur ist. Und wie will man dem widersprechen? — Es handelt sich hier aber für uns ganz allgemein um die Tatsache, daß von Dingen, Ereignissen, Personen, Daseiendem und Geschehendem überhaupt Eindrücke auf unser Gemüt ausgehen können, in denen das in ihnen anschaulich Aufgefaßte weit hinausgeht über ihren „Begriff", über das, was das Einzelne nach Begriffen darstellt. Solche Dinge sind mehr, als wir doch sagen können. Und dies Mehr verschwindet nicht, so vollkommen wir sie auch klassifizieren oder nach Ursachen begreifen. Was hier gesagt ist, läßt sich ohne weiteres verdeutlichen an jedem Beispiele eines Gegenstandes, den wir schön und erhaben nennen.

3. Man denke sich eine reich veranlagte Natur, etwa einen Künstlergeist, aufwachsend in niedrigen Verhältnissen, hineingebannt in ein banauses Dasein und in gemeine Arbeit und Aufgaben, ohne Gelegenheit, sein Inneres zu entfalten, zu betätigen, ja nur zu entdecken. Es wird sich doch äußern: in Stimmungen und Gefühlen, in dunklen Vorstellungen von etwas „ganz Anderem", das er nur „negativ" erkennt, nämlich als das „Andere", aber von dem er doch im dunkeln Gefühle positive Erkenntnis besitzt. Ferner in Verlangen, Sehnsuchten, Heimwehgefühlen, Strebungen, deren Ziel ihm völlig dunkel ist, aber als dunkel gefühltes doch höchst real, gültig und bewegend. — Dieses wendet

sich als Analogie auf den transszendentalen Idealismus von selber an. Wenn der vernünftige Geist wirklich seinem Wesen nach ewig, frei, von einer unendlichen Bestimmung, Glied einer Welt des höchsten Gutes unter der Herrschaft der allmächtigen Güte ist, und wenn diese ganz entgegengesetzte ihn umgebende Naturwelt und er selber als deren Teil wirklich nichts ist als ein durch Beschränkung seiner begrifflichen Erkenntnis geformtes Bild des Wahren, so muß das Wahre selber ihm in der dunklen Erkenntnis des Gefühles lebendig werden und zu jener andern sich in Gegensatz setzen, muß in Stimmungen, Strebungen, dunklen Vorstellungen eigentümlicher Art hervordrängen, (die mit den Mitteln seiner Begriffswelt ausgesprochen in der Tat das ganze große Gebiet der Mythologie und religiösen Symbolik ergeben). Im Grunde weiß er dunkel die ewige Wahrheit. Und in Gefühlen bricht als Ahnung dieses gründliche Wissen heraus. — Umgekehrt wird die Tatsache, daß in jedem tiefer lebenden Gemüte solche Ahnung wirklich und mannigfach lebendig wird, dem transszendentalen Idealismus zum Zeugnis.

4. Das hier Gemeinte sagen Goethes Verse mit unnachahmlicher Präzision in Auffassung wie Ausdruck des seelischen Tatbestandes:

> In unsers Busens Reine wogt ein Streben,
> Uns einem Höhern, Reinen, Unbekannten
> Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
> Enträtselnd uns den Ewig-Ungenannten.
> Wir heißens fromm sein.

Ahnung in diesem ganz allgemeinen Sinne, als ein „Anklingen der Idee", ein Lebendigwerden der ewigen Wahrheit im Gefühl überhaupt, hat Fries des öftern im Auge. Sie findet überall da statt, wo ein Ding oder Vorgang religiöse Gefühle weckt. Dieses Wecken ist aber in Wahrheit gar nichts anderes als Platos Anamnesis. Durch eine zufällige oder auch innerlich begründete Aehnlichkeit oder Analogie eines Dinges oder Vorganges zu einer Idee wird an diese „erinnert", wird diese — meist dunkel — wachgerufen und damit zugleich die Gemütsbewegung, die ihr entspricht. Ganz deutlich ist das an allen Vorstellungen von Dingen, die wir erhaben nennen (s. u.). Aber auch beim

Wunderbaren ist es so. (Und hiermit löst Fries' Lehre ein eigenartiges Problem der Religionsgeschichte: nämlich den religiösen Sinn des Wunderglaubens, und die erstaunliche Tatsache, daß das Wunder der Religion so unzertrennlich verbunden ist. Wunder ist zu allen Zeiten der Vorgang gewesen, der „ganz anders" als alles gewohnte und alltägliche Geschehen ist. Und die Ereignisse, die unverstanden, rätselhaft, geheimnisvoll nach ihrem Woher und Wieso auftraten, haben in der Tat immer einen ganz wundersamen Zauber, einen ungeheuern und fraglos im eigentlichen Sinne religiösen Eindruck gemacht. Es leidet auch keinen Zweifel, daß grade in ihnen immer der kräftigste Anstoß gelegen hat, religiöse Gefühle überhaupt aufsteigen zu lassen, oft genug auch da, wo klare Götter- oder Jenseitsvorstellungen noch garnicht gebildet waren. Wie kann aber das Moment des Geheimnisvollen, Unverstandenen das zuwege bringen? In der Tat nur deswegen, weil das scheinbare Geheimnis irgend eines „wunderbaren" Vorganges die „Erinnerung" weckt an das Geheimnis des Uebersinnlichen schlechthin, das im Gefühle ruht, und das jetzt hier äußerlich in den Ablauf der Dinge einzugreifen scheint. Dabei sind es nicht Schlüsse und begriffliche Reflexionen, sondern das unmittelbare Urteilen des Gefühles, das hier einen Vorgang unter die „Idee" subsumiert. Und daher die unmittelbare Gewalt, mit der beim Erleben des „Unerklärlichen" der religiöse Schauer den Erlebenden ergreift. — Wie die hier angestellte Reflexion zeigt, ist in diesem Falle die nachträgliche Auflösung des Gefühles möglich, durch das hier ein Vorgang unter die Idee subsumiert wurde. Es läßt sich hier zeigen, worin hier eigentlich das Moment der Uebereinstimmung, der Analogie zwischen Gegenstand und Idee lag: es ist das Moment des *Geheimen*, der Unerklärbarkeit, der Schranke unseres Erkennens, das beiden zukommt. Darum ist dieses Urteil nicht *rein* ästhetisch zu nennen.)

Ein echt religiöses Gefühl, das wir nach dem Bisherigen gut verstehen, ist das in den altbekannten Worten Augustins so klassisch beschriebene: Tu fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum in nobis, donec requiescat in te, das Gefühl der religiösen Sehnsucht, das psychologisch ganz unbegreiflich wäre ohne den trans-

szendentalen Idealismus, d. h. ohne den Umstand, daß die Seele im Grunde weiß, wohin sie gehört, nur dunkel und unbegriffen. Schöne andere Beispiele gibt Apelt in seiner Religionsphilosophie S. 143. — Das Allgemeinste ist hier jenes ganz verworrene, auch allem symbolischen Ausdruck widerstrebende Gefühl der Abgrundtiefe und des Geheimnisses von Dasein und Welt überhaupt, das auch gegenüber weitestgehendem Erklären und Verstehen der Natur aus Ursachen und nach Gesetzen sich ganz unverändert gleich behauptet. Es kann mit geradezu Sinne verwirrender Gewalt aus dem Innersten aufbrechen und alle Fibern zum Erzittern bringen. Religionspsychologisch und religionsgeschichtlich bedeutsam wäre es, seiner Wirkung in den Dionysischen Kulten, in der Adonis- und Thammuzklage, im Kybelekult und im „panischen Schrecken" nachzuspüren[1]). Wäre der transszendentale Idealismus nicht längst gefunden, aus diesem Gefühle allein schon würde er sich immer neu entwickeln müssen, wenn nicht in philosophischer, so in mythologischer Gestalt.

5. Die obersten Arten der religiösen Gefühle aber sind die drei, die den obengenannten drei religiösen Grundgeheimnissen entsprechen und die Fries zu nennen liebt: „Begeisterung, Ergebung, Andacht". — Das Geheimnis unserer aller Natur überlegenen Würde und unserer unvergänglichen ewigen Bestimmung lebt in jener mit nichts Anderm zu vergleichenden, nicht glücklichen, sondern seligen Erhobenheit, in jenem Enthusiasmus, der bis zur Trunkenheit gehen kann, durch den Religion ihre mächtigen Wirkungen zu Weltüberwindung und religiös-sittlicher Tatkraft

1) Vgl. Otto, Naturalistische und religiöse Weltansicht² S. 33. Wenn es erlaubt ist von Persönlichem zu reden, so ist dem Verf. selber dieses Gefühl am lebhaftesten geworden im abendlichen Schweigen des Wüstensandes gegenüber dem ungeheuren Sphinx von Gizeh und seinen ins Unendliche blickenden Augen. — Latent ist es wohl in jeder Seele und entwickelt sich an den mannigfaltigsten Gegenständen, am besten vielleicht in dem „Mittagsschweigen" auf weiter Haide. — Schleiermacher, in jenem überschwenglich-mystischen Teile seiner zweiten Rede (den ich in meiner Ausgabe das „Zwischenstück" genannt habe), und Böcklin in seinem „Schweigen im Walde" kommen der Sache von verschiedenen Seiten her nahe.

übt, und wodurch wohl am meisten der Fromme sich vom Profanen unterscheidet. Sollte dieser religiöse Enthusiasmus begrifflich sich über sich selber rechtfertigen, so würde er wenig zu sagen wissen. Er überträgt sich nicht räsonnierend, sondern gießt sich aus mit Flammenzungen. — Das Geheimnis des Guten und Bösen, der Schuld unseres natürlichen Daseins lebt in den Gefühlen demütiger Ergebung gegenüber den Mängeln, Dunkelheiten und Verworrenheiten unseres zeitlichen Daseins, die dann als selbstverschuldete beurteilt und aufgenommen werden, und zugleich in den Gefühlen des Verlangens nach Erlösung und Verwandlung. — Der Grundgedanke aber vom höchsten Gut durch die Allmacht der heiligen Güte lebt im Gefühle der Andacht, des gläubigen Vertrauens und der Hoffnung. — So mannigfaltig entfaltet sich das religiöse Gefühl. Das Gefühl der „schlechthinnigen Abhängigkeit" ist in der Tat eine seiner Seiten. Es liegt beschlossen im Gefühle der Andacht. Aber es allein reicht nicht von fern hin, das religiöse Gefühl seinem ganzen Reichtum nach zu beschreiben und ist selber erst in höherem Sinne religiös, wenn es eine Abhängigkeit unseres persönlichen Geistes von der heiligen, höchsten Zweck setzenden, liebenden Allursache bedeutet.

6. Wir blicken noch einmal auf unsern verkappten Künstler zurück: etwa auf einen Mozart, der unter Lappen oder Eskimos groß werden müßte. Würde einem solchen zum ersten Male Musik vorkommen, so würde, während sie seinen Mitlappen nur seltsame Geräusche sein würde, ihm dafür ein ihm selber unbegreifliches Verstehen dämmern, ein Ahnen dessen, was hier vorgeht, ein „Wiedererinnern" und Erkennen durch eigentümliche Gefühle des Wohlgefallens. Ebenso: ist der menschliche Geist wirklich ein Bürger der ewigen Welt Gottes, ein Glied der Gemeinschaft des höchsten Gutes, in der alles den ewigen Wert hat und dem höchsten Zweck gemäß ist, so muß ihm, wo ihm in der Natur etwas von dieser höchsten unbegriffenen Zweckmäßigkeit begegnet, dieses „Wiedererkennen" durch eine Einstimmung nach ihm selber unbegreiflichen Prinzipien, durch Gefühle eines eigenartigen Wohlgefallens aufsteigen. Das deutliche Gebiet solchen Ahnens durch eigenartiges Wohlgefallen ist

das des Schönen und Erhabenen.

a. Wir beurteilen etwas als schön in völligem Unterschiede zum Angenehmen. Wir legen damit dem beurteilten Dinge selber ein Prädikat von objektiver Gültigkeit bei, sehen ein, daß dieses Prädikat dem Dinge zukommt ganz abgesehen von unserer eigenen zufälligen Laune und Neigung, und muten einem jeden Geschmacke zu, wenn er dazu gebildet genug ist, ebenso zu urteilen. Aber *was* schreiben wir eigentlich dem Dinge zu, und worunter subsumieren wir es, wenn wir es als schön anerkennen? Das vermögen wir selber nicht zu sagen. Es ist ganz unaussprechlich. „Schön" ist undefinierbar. Und das Genie, das Schönes produziert, kann nichts nach bestimmten Begriffen oder Regeln hervorbringen. Nur folgende formale Bestimmungen lassen sich angeben: Schönes ist immer nur da, wo ein anschauliches Mannigfaltiges in einer eigentümlichen Weise von uns als eine Einheit gefühlt wird. Einzelne isolierte Gehör- oder Gesichtseindrücke sind nie schön. Erst wenn sie nach einem gewissen Prinzip, das uns aber selber nicht aussprechlich ist, zur Einheit zusammentreten, kann sich Schönes ergeben. Das als schön Beurteilte ist in Wahrheit die Form der Einheit. Sie kann sehr verschieden sein und mehr oder minder schön sein. Aber ohne sie ist Schönheit überhaupt nicht. Eine solche Form der Einheit — mag sie das eigentümliche Prinzip sein, das aus einem Haufen von Strichen die schöne Arabeske, oder aus einer Mannigfaltigkeit von Tönen die schöne Melodie, oder auch aus einer Mannigfaltigkeit seelischer Eigenschaften die Harmonie des Charakters gestaltet — heißt nach Kant eine ästhetische Idee. Ihrer sind unzählige, im Bilden der Natur wie der Kunst, im Körperlichen und Geistigen, in der Dauer der Gestalten und ihrer Formen wie im Wechsel und Fluß des Geschehens. Wo sie aber uns entgegentreten, sind sie „von Zauberhauch umwittert". Das Vermögen für die ästhetischen Ideen ist der Geschmack. Er kann kalter Geschmack sein, der nichts ist als die Virtuosität, sie ausfindig zu machen, sie zu klassifizieren und sich mit ihnen zu „unterhalten". Aber ihn nennen wir noch garnicht eigentlich ein *Erleben* des Schönen. Dieses tritt erst ein für das tiefere ästhetische Gefühl. Hier wird die ästhetische Idee erst

lebendig. Sie gewinnt hier einen Sinn, eine innere Bedeutung, die schon in der einfachen Schönheit einer Blüte zu uns spricht, aber in immer steigendem Maße durch alle Schönheiten der Natur und des Geistes hin ergreifender redet. Wir können diese Sprache nicht übersetzen in die unsrer Begriffe, aber dem Gefühl ist ihr Geheimnis ganz erschlossen und bewegt es mit den allerverschiedensten Stimmungen durch alle Grade [1]). In allmählichem Wachsen aber dehnt sich dieses „ästhetische" Beurteilen aus über das ganze große eine Allleben der Natur überhaupt und der Geschichte in der Flucht ihrer Erscheinungen und spricht uns an mit einem Tiefsinn und inneren Geiste des Ganzen, der zur Deutung immer wieder sich anbietet und ihm immer wieder entgleitet, aber das Bewußtsein um einen Sinn überhaupt, wenn schon einen nur gefühlten, wach hält [2]).

b. Wie das sein kann, können wir uns enträtseln, wenn wir uns leiten lassen von dem, was allein sich am ästhetischen Urteil sicher greifen läßt. Die ästhetische Idee ist eine — unaussprechliche — Einheitsform des Mannigfaltigen. Die Einheit (und Notwendigkeit) in den Dingen wird von uns erkannt in den Naturbegriffen und in den Ideen. Im ästhetischen Urteile tritt mir die Anschauung des Mannigfaltigen also auf unbestimmte Weise unter das Vermögen der Naturbegriffe und Ideen. Das heißt, ich erkenne auf unbestimmte, dunkle, ahnende Weise die ganze Welt in völlig eigener Weise nach den höchsten Gesetzen ihrer Einheit und Notwendigkeit, die sich mir begrifflich in den Kategorien überhaupt und zu oberst in den vollendeten Kategorien der Ewigkeit, des Geistes, der Freiheit, der Gottheit klar legt. Ich erkenne in der ahnenden ästhetischen Erkenntnis auf dunkle, unaussprechliche Weise in der anschaulichen Welt der Erscheinung

1) Vgl. Apelt, Rel.Phil. S. 132: Die ästhetischen Ideen einzelner Bäume, nach den Naturbildern von Masius. Die „Erklärung" einer einzelnen solchen Idee tappt auf das Unaussprechliche zu, und spricht es doch eben nicht aus. Und grade darin liegt der Reiz der Schilderung.

2) Eine solche „zutappende" Deutung des Naturganzen, ihres Lebens und ihrer Entwicklung versuchte ich selber in Naturalist. u. Relig. Weltanschauung² S. 280 durch den „Werdewillen".

selber wieder das ideale Wesen überhaupt, unbestimmt nach welcher Seite im Einzelnen. Aber mehr als das. Eben diese unter Kategorien und Ideen erkannte Welt ist ja in Wahrheit die Geisteswelt, die Welt unter den Gesetzen des Guten und des höchsten Gutes, die „beste Welt", die Welt des objektiven Endzweckes. Und so wird klar, warum jene ästhetische ahnende Auffassung nicht nur „spekulativer" Natur ist, nicht nur kalte Formen der Einheit dem Gefühl bietet, sondern zugleich die ergreifenden Gefühlsinhalte gibt, die jene begleiten. Indem ich in ästhetischen Ideen in der Welt der Erscheinung die Einheit und Verbindung der wahren Wirklichkeit, so wie sie an sich besteht, dunkel auffasse, fasse ich ihre Teleologie zugleich ahnend mit auf. Indem ich etwas für schön erkläre, lege ich ihm einen objektiven Wert und Zweck bei, einen Wert, den es nicht für mich, sondern in sich selber hat, gebe ich einen Zweck an, um deswillen es Sinn hat, daß etwas sei und nicht vielmehr nicht sei, und der als Grund gedacht werden kann, warum eine ewige Allmacht Dinge ins Dasein ruft. Ich kann nicht begrifflich angeben, was dieser Selbstwert des Schönen denn eigentlich sei. Aber ich fühle ihn und stimme ihm frei zu. Und der Eindruck des Schönen ist selber überhaupt garnichts Anderes als dieses Auffassen und frohe Anerkennen des objektiv Zweckmäßigen seines Daseins und Soseins. Den absoluten Wert gibt Vernunft aber dem Dasein des Vernünftigen und Geistigen selber. Dessen Analogon ist es, das sie in der Schönheit der Natur auffaßt und ahnt.

c. Noch viel eindringlicher als beim Schönen wird alles dieses bei den Erlebnissen des Erhabenen. Das Erleben des Erhabenen trägt den Charakter der Ahnung des Unaussprechlichen, der Subsumtion unter die religiösen Ideen so unwidersprechlich an sich, daß darüber auch wohl nie Streit gewesen ist. Schon bei der Schönheit hatte man zu unterscheiden zwischen „mathematischer" Schönheit und „hoher" Schönheit, zwischen körperlicher und geistiger, zwischen der Schönheit äußerer Form und der Schönheit des Ausdruckes des Geistigen in der Form. Und hiernach machten sich die Grade und Unterschiede im Gefühlswerte der Eindrücke. Das Erhabene ist ebenfalls mannigfaltig. Mathe-

matisch Erhabenes ist das durch räumliche Größe Ueberwältigende: ein hoher Dom, eine ragende Felswand, das unermeßliche Meer, die Himmelskuppel. Der Eindruck kommt hier ganz nur durch „ideale Subsumtion" zustande. Denn räumlich erhaben ist ein Ding dann, wenn es eben die Grenze meiner Fassungskraft erreicht und so den Eindruck des schlechthin Großen, das heißt des Vollendeten macht. So wird ein Ding hier erhaben, indem es durch seine scheinbare Absolutheit ein Bild wird des Vollendeten, der Absolutheit selber (ganz so wie ein Unerklärliches, Geheimnisvolles ein Bild war des Geheimnisses schlechthin). — Das dynamisch Erhabene sodann ist alles Uebergewaltige in der Natur, alles Drohend-Furchtbare. Erhebend wirkt es, weil es die Idee der Allgewalt schlechthin, der göttlichen Macht, „anklingen" läßt und in uns wachwerden läßt. Darüber aber erhebt sich auch hier das geistig Erhabene in Seelengröße, Heldenhaftigkeit, Unerschrockenheit, und im Handeln aus Pflicht, und damit alle Erhabenheit in Geschichte und Schicksal von Mensch und Völkern.

d. Unendlich mannigfaltig ist die Möglichkeit ästhetischer Eindrücke, unendlich verschieden die Stärke und Eindrücklichkeit, mit der sich für das urteilende Gefühl diese Beziehung des Endlichen auf das Unendliche macht, und schwierig die Unterscheidung, wie und in welcher Hinsicht sie im Einzelnen gemacht wird. Doch leitet hier die gängige Einteilung und Unterscheidung des epischen, dramatischen und lyrischen ästhetischen Eindruckes. Sie kommt überein mit jenen drei Grundbestimmungen des religiösen Gefühles: der Begeisterung, der Ergebung und der Andacht, und das Bewußtsein um ewige Bestimmung des Menschen, um Gut und Böse, Schuld und Verantwortung, endlich um den ewigen Sinn der Dinge selber durch die weltwaltende Vorsehung macht ihre Tiefe aus[1]).

1) Prüft man die Beispiele, die Schleiermacher in den „Reden" für seine „Anschauung des Universums" anführt, so wird man finden, daß die triftigen unter ihnen genau in diesen Rahmen von Fries' Lehre von Ahnung und Anamnesis passen. Die meisten von ihnen würden unter das „Erhabene" zu rechnen sein. Und daß ihm selber verworren das vorschwebt, was Fries in deutlicher Lehre gestaltet, geht aus den Syno-

7. Der ästhetischen Auffassung der objektiven Teleologie in der Natur und Einzelerscheinung würde entsprechen eine Divination der göttlichen Weltregierung in der Geschichte und im Leben des Einzelnen, da Weltregierung garnichts Anderes sagt, als Zweckfetzung und -Verwirklichung. Eine solche „Ahnung der Weltregierung in der Geschichte" versuchte Fries' Schüler de Wette zum Prinzip seiner Deutung der Geschichte der Religion zu machen[1]). Der Gedanke ist bedeutsam. Nur leuchtet gleich ein, daß er kein wissenschaftliches Prinzip zur Erklärung, sondern ein „ästhetisches" zur religiösen Deutung der geschichtlichen Entwicklung abgibt.

XI.

Schluß.

1. Kein Verständnis der geschichtlichen Einzelbildung der Religion bei Fries. — 2. Schlüssel zu diesem Verständnis in Fries' eigener Lehre von Gefühl und Ahnung.

1. Den Ort der Religion im Gemüte, die Quellen, aus denen sie hervorgeht, die Art ihrer Erkenntnisse, ihre Beziehungen zu

nyma hervor, die er für „Anschauung des Universums" verwendet. Ich habe sie im Nachworte zu meiner Ausgabe der Reden nach ihrer ursprünglichen Gestalt zusammengestellt. Sie sind sehr lehrreich. Auch das ist aus ihnen ersichtlich, daß sobald Schleiermachers schwebende Ausdrücke sich mehr präzisieren, sie genau auf den von Fries angegebenen Gehalt hinauslaufen, auf die ewige, gottgesetzte „Einheit" und Zweckmäßigkeit" im Wesen der Dinge. — Fries' Lehre gründet durchaus in Kants Kritik der Urteilskraft. Die Anamnesislehre hat Kant mit aller Deutlichkeit vorgetragen und war in dieser und anderer Hinsicht viel echter platonisch als die Jungplatoniker der Zeit, die sich gegen ihn genialisch gebärdeten (z. B. Schlosser. Vgl. Otto, Ein Vorspiel zu Schleiermachers Reden über die Religion, in Th. Stud. und Krit. 1903, S. 470 ff.). Besonders Kants Kapitel über das Erhabene kommen hier in Frage, in denen seine große Ideenlehre viel echtere Keime einer Religionslehre ansetzt, als jene Gewalt- und Kunstprodukte, die die Postulatenlehre hervorgebracht hatte.

1) Hierauf bezieht sich Fries, Rel.Phil. 41: „Hier können wir es in andächtigem Gefühl als göttliche Begnadigung anerkennen, daß wir einer so hellen Religionsansicht gewürdigt worden sind. Wir können, wie de Wette sagt, die Idee der Offenbarung als die Ahndung der göttlichen Weltregierung in der Entwicklungsgeschichte der Religionswahrheiten ansehen."

den andern Betätigungen des Geistes, ihre allgemeinen Grundideen, und somit das allgemeine Wesen der Religion hat Fries so aufgewiesen. Soll seine Religionsphilosophie als Grundlage einer Religionswissenschaft von heute taugen, so muß sie noch eins leisten, sie muß auch einen Schlüssel geben für die Erscheinung der Religion in der Geschichte, für ihre geschichtliche Mannigfaltigkeit und Unterschiedenheit, für ihre Grade und Stufen, ihre niederen und ihre Höchsterscheinungen. Er selber versucht dergleichen in dem letzten Kapitel seiner Religionsphilosophie unter dem Titel, den man damals, nach Maßgabe des Deismus, hierfür verwendete, unter dem Titel der „positiven Religionen". Was er hier bietet, ist begreiflicherweise noch dürftig genug. Ein wirkliches Verständnis des ganz Unnachahmlichen und Individuellen, das grade den besonderen Charakter einer typischen Einzelerscheinung und Ausprägung des religiösen Gefühles und Erlebens ausmacht, hatte jene Zeit überhaupt erst ganz von ferne. Fries selber steht in dieser Hinsicht noch ganz unter dem Einflusse des Deismus und damit letztlich der alten Schullehre selber. Denn von dieser hatte grade der Deismus seine Ueberzeugung übernommen, daß es eigentlich nur die Religion gäbe, wie das die selbstverständliche Voraussetzung des alten dogmatischen Systemes gewesen war. In wenigen schlichten Charakteristika und Sätzen glaubte man sie auffassen zu können. Man zweifelte nicht, daß sie sich im Christentume am reinsten ausspräche, glaubte aber doch, sie übereinstimmend und allgemein in allen Völkern und Zungen wiederfinden zu können. Und in dem Versuche, das Letztere zu leisten, bestand die deistische religionsgeschichtliche Betrachtung. Nach dieser Methode würde es die Aufgabe des Zoologen sein, in Schildkröte, Adler und Mensch etwa das „Wesen" des Wirbeltieres aufzufassen und allgemein wieder zu finden, das Individuelle aber als bloß „positiv" zu vernachlässigen. Nun unterscheiden sich aber Religionen wohl noch sehr viel bestimmter und innerlicher untereinander als Schildkröte und Adler, und es gibt unter ihnen ebenso ausgesprochene Stufen des Ranges und der Würde, wie zwischen Schildkröte und Mensch.

Die gängige Stufenunterscheidung von Fetischismus, Poly-

theismus und Monotheismus, auf die man damals allgemein kam, macht auch Fries. Sie ist, wie wir jetzt wissen, ganz vage und sagt für die Qualität der betreffenden Religionen noch garnichts. Das unterscheidende Prinzip der größeren oder geringeren Vollständigkeit und Reinheit der religiösen „Ideen" aber, auf die seine Unterscheidung schließlich hinauskommt, würde höchstens Gradunterschiede ergeben — und vielleicht noch nicht einmal diese — aber nie auf die tiefen Qualitätsunterschiede führen, die zwischen Religion und Religion bestehen. Hier fehlte noch das Verständnis, ja auch nur die Kenntnis der geschichtlichen Erscheinungen. Am auffälligsten ist das vielleicht gegenüber der A. T. Religionsgeschichte. Was wußte jene Zeit von dem ganz Individuellen der Frömmigkeit eines Elias im Unterschiede zu Jeremias, zu Ezechiel, zur Psalmenfrömmigkeit, oder zur pharisäischen. Wie gleichgültig wird hier der „gemeinsame Ideengehalt" gegenüber dem unterschiedenen Frömmigkeits- und Stimmungsgehalte, der jenem sich jedesmal unterlegt. Was wußte die Zeit von der wirklichen, geistigen Sonderart des Christentumes gegenüber Islam, Buddhatum oder Yogatum, nach ihren innerlichen Qualitätsunterschieden. Auch bei Fries ist noch ganz wie im Deismus ein im Grunde ganz „Positives", nämlich in Wahrheit eben christliche Glaubensart mit möglichst weitgehender Abschleifung ihrer bestimmt geschichtlichen Prägung für die Religion genommen, die dann der „positiven" entgegengesetzt wird. Aber auch das Christentum, und grade auch seinem Feingehalte nach, keineswegs nur seiner zufälligen geschichtlichen Form nach, ist eine Religion unter Religionen. Erst wenn man sie so aufgefaßt hat, wird überhaupt ein Vergleichen möglich und mit diesem dann, wie wir überzeugt sind, das Zeugnis, daß sie die Erstgeborne ist an Würde und Wahrheit unter ihren Schwestern.

2. Die Möglichkeit aber, die Individuation der Religion zu verstehen und das Dasein von Qualitätsunterschieden und damit auch das Dasein von Wertunterschieden und die Notwendigkeit, zwischen unvollkommenerer und vollkommenerer Religion nicht nur hinsichtlich des Helleren oder Dunkleren, sondern hinsichtlich des eigentümlichen Geistes einer jeden einzelnen zu unterscheiden, war

gerade in den Grundlagen der Friesschen Religionsphilosophie, wie uns scheint, ganz unvergleichlich gut gegeben, obgleich Fries selber davon noch nicht Gebrauch macht. Nämlich durch seine Lehre vom sittlichen und religiösen Gefühl und von der in beiden „freien" Urteilskraft. Hier ist doch ohne weiteres die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit gegeben, das Ewige individuell und qualitativ eigen zu erleben, aufzufassen und zu beziehen. *Wie*, das zeigen Erfahrung und Geschichte. Und *wo* am reinsten und wahrsten, das beurteilt selber wieder die „freie" Urteilskraft des Gefühls. Beides aber nur, nachdem die Religionsphilosophie zu dem ganzen Geschäfte den Grund und den Leitfaden gegeben hat.

C. Fries' Philosophie in Beziehung zur Theologie.

(De Wette. Tholuck.)

XII.

De Wette's Lehrerzählung.

1. Bedeutung de Wette's. — 2. Theodor. — 3. Neologie. — 4. Kantianismus. — 5. Schelling, Romantik. — 7. Fries. — 8. Verstand und Vernunft. — 9. Innere und äußere Offenbarung. — 10. Supranaturalismus und Naturalismus. — 11. Das Christusbild. — 12. Verkirchlichung. — 13. Lehre vom Gefühl. — 14. Schleiermacher. — 15. Kant. — 16. Ahnungslehre. — 17. Fremdartiges.

1. Fries' Philosophie ist zur Theologie am nachhaltigsten und weitgreifendsten in Beziehung getreten in seinem Freunde de Wette. Für den, der Theologie und moderne Theologie studieren will, ist de Wette — neben Schleiermacher — in mehreren anderen Hinsichten interessant, und auch diese sollen hier mit zur Geltung kommen. Ganz im allgemeinen interessiert er zunächst deswegen, weil in seinem Lebensbilde und seiner Lebensarbeit wohl am greifbarsten und lehrreichsten sich die Triebkräfte zeigen, die nach den Tagen der Theologie der Aufklärung und des Rationalismus zu einer im spezifischeren Sinne christlichen Lehrgestaltung zurückführten und das Gesamtbild der Theologie des vorigen Jahrhunderts bis heute bestimmten, indem sie teils zu einer Ausschaltung der Ergebnisse der vorhergehenden Zeit, teils zu einer Verbindung mit ihnen, und beides in mannigfachen Graden und Uebergängen, leiteten. — Die Verbindung ergab die „Vermittlungstheologie" mit ihren reichen Abstufungen. Und für ihr Entstehen und ihren Charakter ist de Wette im zweiten und engeren Sinne neben Schleiermacher typisch. Mit diesem zusammen aber bedeutet er viel für die Frage, die wohl für die moderne Theologie die bezeichnendste ist, für

die Frage nach Wesen und Bedeutung der Religion im Zusammenhange des menschlichen Geisteslebens überhaupt, damit für die ganze neuere Behandlung auch unserer Religion im Zusammenhange von Religion überhaupt, d. h. aber für die Beziehung der Theologie zu Religionswissenschaft überhaupt, sowohl zu Religions-Geschichte wie -Psychologie wie -Philosophie[1]). Hier aber hat de Wette seiner Zeit weit vorausgearbeitet und was bei Schleiermacher sich nur in „Lehnsätzen" in der Einleitung seiner Glaubenslehre gestaltet, in umfänglicheren Werken ausgeführt. Wellhausen sagte mir gelegentlich in Bezug auf de Wette: „Ein gescheiter Kerl! Was ich im alten Testamente gemacht habe, steht ja schon alles bei ihm." Nun, das Korn Wahrheit in diesem verehrungswürdigen Unsinn gilt auch von de Wettes „Ueber Religion und Theologie", von seinem späteren „Ueber die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluß auf das Leben", und mit Unrecht sind diese Arbeiten unter uns so gut wie verschollen. Für die Weise, wie sich heute uns die gleichen Probleme stellen, würde ein Rückgriff auf sie in mancher Hinsicht dienlicher sein als auf Schleiermachers gleichnamige Schrift (Reden über die Religion), zumal, wenn es gilt, Studenten und Anfänger in diese grundleglichen Dinge einzuführen. Sie lehren uns, wie jene Zeit, in der und in deren Motiven die Ausgänge unserer heutigen Theologie liegen, die Aufgabe, die Eigenart und das Verhältnis der Theologie im Ganzen der Wissenschaft überhaupt und damit die Beziehung christlicher Religionswissenschaft zu Religionswissenschaft überhaupt, der Religionswissenschaft zur Philosophie, der religiösen und der christlich-religiösen Sittenlehre zur Ethik überhaupt, bestimmte. Somit werfen sie ein Licht auf die kommende Entwicklung, die der Student der Glaubenslehre kennen und verstehen sollte, und endlich helfen sie, alle diese wichtigen Aufgaben für uns heute neuer und giltiger zu bestimmen. —

---

1) In dieser neuen Methode allein liegt das „Moderne", nicht aber in mehr oder weniger Abweichungen von einer orthodoxen Schullehre. Es könnte auch eine „moderne Orthodoxie" geben.

Mit diesen letzten Anliegen treten wir dann ganz wieder in Zusammenhang mit dem bisher behandelten. Denn das Philosophische bei de Wette ist ganz von Fries bestimmt, mit einigen Einschlägen von Schelling, die aber nur lose aufliegen. Häufig und nachdrücklich anerkennt er ihn als seinen Lehrer, durch den ihm selber erst eine sichere Grundlage der eigenen Gedankenwelt gegeben ist. Wachsend und stufenweis erweitert sich erst allmählich, wie man in der Reihenfolge seiner Werke und in deren nach einander folgenden, einzelnen, immer erweiterten Auflagen sehr anschaulich verfolgen kann, auf dieser übernommenen Grundlage der eigene theologische Aufbau. Und grade diese Entwicklung ist sehr lehrreich für die Frage des Verhältnisses des Spezifischen der Theologie, das heißt, der christlichen Religionslehre, zu Philosophie und Wissenschaft überhaupt. Lehrreich nicht am wenigsten auch durch ihre Fehler.

Bei der folgenden Darstellung ist ganz abgesehen von de Wettes großen Leistungen für Exegese und historische Kritik[1]). Nur die bezeichneten Hinsichten auf die Grundfragen und Verhältnisse der Theologie überhaupt und der Glaubens- und Sittenlehre besonders leiten uns, und zugleich der Wunsch, dem Anfänger mit den geistigen Bewegungen, Zeitmotiven und Beziehungen, unter denen die neue Theologie entstand, Fühlung zu geben. Beständige Beziehungen zu Schleiermacher machen sich von selbst.

2. Von seiner Entwicklung, von seinem eigenen innerlichen Ergriffenwerden vom Christentum, von den theologischen und kirchlichen Aufgaben, die seine Zeit neu und eigentümlich stellte, von dem immer wieder erstaunlichen und ergreifenden Aufwachen einer neuen Innerlichkeit, Frömmigkeit und Christlichkeit um die Wende des 18ten und den Anfang des 19ten Jahrhunderts, noch vor der Zeit der „Erweckung", ferner aber von

1) Vgl. in dieser Hinsicht und zu de Wettes Leben und Bedeutung im Allgemeinen den Artikel über ihn von Frank-Kattenbusch in Hauck, Real. Enz., Bd. 21 und den von Holtzmann in allgem. deutsche Biographie, Bd. 5. Und Wiegand, de Wette, 1879, und Stähelin, de Wette nach seiner theol. Wirksamkeit und Bedeutung, 1880.

der bunt flutenden Menge geistiger Strömungen dieser innerlich so aufgeregten und angeregten, mächtig von neuen Trieben quellenden Zeit zwischen 1800 und 1820 gibt de Wette selber eine anschauliche Schilderung in seinem lehrhaften Romane: Theodor, oder des Zweiflers Weihe. Bildungsgeschichte eines evangelischen Geistlichen." Er schrieb ihn 1822, als er seines Amtes entsetzt, wartend auf neuen Beruf, in Weimar lebte, gleichzeitig beschäftigt mit seiner Ausgabe von Luthers Briefen. Die erste Periode seines Lebens hatte er hinter sich: das fruchtbare Zusammenleben mit Fries in Heidelberg, sodann die ersprießliche Lehrtätigkeit an der Seite und in allmählich immer enger werdender Freundschaft mit Schleiermacher in Berlin. Wie diesem so war auch de Wette durch das Lehramt und durch die Aufgabe, Schüler für den praktischen Kirchendienst vorzubilden, der spezifisch theologische Habitus gegenüber dem der Anfangsjahre und -Schriften ausgeprägter geworden und auch in der Lehrgestaltung wird manches durch die Rücksicht auf möglichsten Anschluß an die Frömmigkeit der „Gemeinschaft", der man dienen will, bestimmt. Aber dieser Anschluß ist nicht ein erzwungener, sondern ein aus eigenem innern Gestimmtsein und Erleben hervorgehender. Das eigene Gemütsleben war ganz wie auch bei Schleiermacher, dort dem Rationalismus, hier der Romantik entwachsen und dem biblisch-christlichen Fühlen und dem kirchlichen Gemeingeiste inniger verwandt geworden. Von diesem Standpunkte aus zeichnet de Wette, Wahrheit und Dichtung mischend, unter Theodors Gestalt im wesentlichen seine eigene theologische Entwicklung, indem er in Theodor sehr viel schneller zur Reife kommen läßt, was bei ihm selber erst in späteren Jahren und im Lehramte sich gestaltet und indem er die dem Rationalismus noch viel näher liegenden Stufen, wie sie die ersten Auflagen seiner Werke z. B. seiner Dogmatik, zeigen, überspringt. Das Buch ist kirchengeschichtlich ein Quellenwerk zu nennen, von einem Sachkenner aus eigenster Erfahrung verfaßt. Es war seiner Zeit manchem jungen Theologen und „Zweifler" sicher das, was es sein wollte, nämlich die Weihe, und da in mehr als einer Hinsicht die geistige Lage von heute der von damals wieder gleicht, so könnte es das wohl auch

heute wieder sein. Sein künstlerischer Wert interessiert uns nicht. Es ist in der Hinsicht anspruchslos und mehr auf eine Zeit berechnet, die didaktische Romane gewöhnt war. Es schließt ganz an die Gattung von Romanen an, wie sie besonders Jacobi durch seine philosophierenden Romane in Geschmack gebracht hatte, und die ein Geschlecht von Lesern charakterisierten, das weniger nach Sensationen oder auch nur nach Unterhaltung als nach geistigem Gehalte und nach Zwiesprach über die Probleme seines eigenen in der Tat gebildeten Geisteslebens verlangte. Direkte Anregung hatte de Wette zu dieser Form von Gedankenmitteilung wohl durch die ähnliche Schriftstellerei seines Freundes Fries selber, dessen gehaltvoller Lehrroman „Julius und Evagoras, oder die Schönheit der Seele" im gleichen Jahre in zweiter Auflage erschien. Die Fabel des Romanes ist liebenswürdig und die Zeichnung der Personen, die alle bestimmte Typen der Zeit vertreten, deutlich und sicher.

3. Aus guter, vermögender Familie, in der angestammte lutherische Frömmigkeit und Hausstitte noch lebendig sind, stammt Theodor. Seine Mutter hat ihn schon als Kind in schwerer Stunde durch Gelübde zum Geistlichen bestimmt. Willig dazu geht er mit seinem Freunde Johannes, der auch den geistlichen Beruf gewählt hat, zur Universität. Johannes ist von stillem ruhigen Charakter, sein Geist weniger zum Selbstdenken geneigt als zur Empfänglichkeit und zum Festhalten des Dargebotenen; daher er am meisten Neigung zum Studium der Sprachen und der Geschichte hat. Ungehindert geht er durch alle Anfechtungen der neuen Kritik, der Neologie der neumodischen Exegese hindurch. Er ist der stärkere im Auffassen des biblischen Wortverstandes, im Merken der gelehrten Einzelerklärung. Er zeigt nicht selten das Willkürliche und Sprachwidrige der neuen rationalistischen Wunderdeutung, und bei den Schwierigkeiten und Widersprüchen der Berichte hält er sich ans einzelne und findet sich leicht damit ab. Theodor dagegen hatte schon als Knabe einen vorwitzigen vorstrebenden eindringenden Geist gezeigt, sich mehr in Logik und Mathematik als in Philologie ausgebildet und verlangte mit Ungeduld nach den Vorlesungen über Philosophie. Die apologetische Kleinflicke-

rei des Johannes befriedigt ihn nicht. Er „faßte mehr das Ganze ins Auge und wagte durchgreifende Urteile". Aus der neuen kritischen Behandlung folgt ihm eine allgemeine Erschütterung seiner Glaubensüberzeugungen, während Johannes sie sich ganz unversehrt erhält.

4. Nach dem gründlichen Exegeten, der alle Meinungen gewissenhaft und umständlich vorträgt, ohne selber etwas zu entscheiden, hört er einen jüngeren Lehrer, der im Geruche der Irrlehre steht, aber ihn sehr anzieht trotz Oberflächlichkeit der Spracherklärung durch scharfsinnige Combinationen, durch Deutung des Wunderhaften aus Sitten und Begriffen der Zeit und durch Rückführung der Aussprüche Jesu auf allgemeine Vernunftwahrheiten. Ein Kantianer führt ihn ein in die Kantische Gedankenwelt. Und sehr schön zeigt sich hier an Theodor, was damals am kantischen Systeme so mächtig, ja fast berauschend auf die jüngere Generation wirkte: die Selbständigkeit der Vernunft in ihrer Gesetzgebung, der Wille, der über Natur und Schicksal erhoben ist in seiner Freiheit, die Uneigennützigkeit der Tugend ohne Lohn. Wie früher Fichte erfüllen sie auch ihn, ergreifen ihn „mit mächtiger Gewalt" und erfüllen ihn mit hohem Selbstgefühl. Zugleich wird ihm Christus zu dem Kantischen Weisen, der in seinen Sittensprüchen die gleiche Lehre verkündet. Allerdings fallen ihm auch gleichzeitig Schatten auf das Bild Christi. Hat er sich nicht der Anschauung seiner Zeit vielfach „akkomodiert", ist er nicht in mancher Hinsicht „schwärmerisch"? Vor allem aber, wozu wird die Vorstellung von Gott selber nach dieser Lehre! Durch Postulat wird Gott hinzu gedacht, um die Herrschaft der Vernunft zu sichern. Eigentlich „ist nicht Gott, und wir durch ihn und für ihn, sondern die Vernunft ist und er um ihretwillen und für sie. Ist das ein wesenhafter und lebendiger Gott und nicht vielmehr ein Gebild unserer Gedanken!" Eine grauenvolle Nacht fällt in seine Seele. Er fühlt sich wie ein Kind, dem der Vater geraubt ist. Gebet ist nicht mehr möglich, es ist höchstens ein Sammeln und Steigern der eigenen Gedanken, und Gott selber eigentlich nichts anderes als die Ordnung, das Gesetz der moralischen Welt. Und doch — die Freu-

digkeit des Geistes geht ihm dabei nicht verloren. Wenn jene Bangigkeit und innere Leere nachließ, so begeistert ihn wieder die Selbstzuversicht, die aus der neuen Lehre quoll, und was er an der gottseligen Ruhe und Innigkeit des Gemüts, an der höheren Weihe des Glaubens entbehrte, das wurde ihm gewissermaßen ersetzt durch die Begeisterung für sittliche Ideale und besonders durch den erhebenden Gedanken der Freiheit, der ihn mit glühender Liebe erfüllt.

Wie lehrreich diese Entwicklung! Wir sehen gleichsam unmittelbar mit hinein in die Werkstatt des Geistes jener Zeit. Ganz so folgerte auch Fichte aus dem kantischen Denken jene ihn und seine Anhänger berauschende Selbstherrlichkeit der Vernunft, des „Ich", das den Gott über sich ausschloß, nur die sittliche Weltordnung überließ und wol für Handeln aber nicht für Glauben Raum ließ. Wesentlich durch diesen Gegensatz wurden ja auch Schleiermachers Reden über die Religion hervorgelockt aus einem frommen Gemüte und man versteht sie erst ganz, wenn man sie auf diesem Hintergrunde sieht. Und Theodors Stimmung läßt uns sofort verstehen, warum sie trotz ihrer rhapsodischen Form und ihrer „atheistischen" Allüren einen wirkliche Frömmigkeit weckenden Einfluß haben mußten und einen Anstoß zu einer ewigen Bewegung auslösen konnten auch in ganz verschiedenen Gemütern. Sie macht uns auch sofort begreifen, was Klaus Harms scheinbar ganz wunderlich so bezeichnet, daß nämlich die „Reden" ihn plötzlich befreit hätten von aller „Werkheiligkeit" und dem Pochen auf „die eigenen Werke" [1]).

5. Mit der Theologie ist Theodor nun innerlich zerfallen. Er hält auf Wunsch seiner Mutter im Heimatsdorfe eine Predigt über den Wert der Selbstbeherrschung, muß aber die Erfahrung machen,

1) Vgl. Otto, Schleiermachers Reden über die Religion, 2te Auflage, Nachwort. Hier wird dieser Fichtesche Stimmungsgegensatz, der den Reden erst ihr eigentliches Relief gibt, hervorgehoben. Schleiermacher bezieht sich auf ihn mit handgreiflicher Deutlichkeit, bis zur Verwendung der Schultermini. Es ist sehr merkwürdig, daß man oft genug die Reden aus Fichteanismus aber nicht, wie sie ebensosehr beanspruchen, aus Antifichteanismus erklärt hat.

daß mit moralischen Predigten wenig getan ist und seiner Mutter recht geben, die ihm erklärt, daß, wo der Trieb des Herzens da sei, alles Sittenpredigen überflüssig sei: eine sehr einleuchtende Kritik an der moralistischen Predigtweise überhaupt und zugleich eine negative Vorbereitung für die spätere Erkenntnis, wie solcher Trieb im Herzen erweckt wird[1]). Theodor kehrt zurück zur Universität, um sich mit Recht und Politik zu befassen, und jetzt erfährt er einen neuen geistigen Einfluß, den der romantischen Philosophie, der Schelling und der Schlegel. Sebald, sein Freund, Aesthetiker und genialisch, zugleich in Liebesaffären wohl bewandert, will ihn aus seinen Zweifeln reißen, indem er ihm die höhere Auffassung der Dinge und der Geschichte beizubringen versucht, die Schelling vornehmlich in seinen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums vorgetragen hatte. Das klang allerdings verlockend. Kants Philosophie war eine nur vom Standpunkte der beschränkt verständigen „Reflexion" aus unternommene. Die Theologen, Naturalisten wie Supranaturalisten, waren beides Flachköpfe und ihr Standpunkt, besonders hinsichtlich der Wunderfrage, war gleichfalls nur der der Reflexion. So aber dürfe das hohe Gebäude der christlichen Religion nicht betrachtet werden. Auf einen höheren Standpunkt gelte es sich zu stellen, auf den der „intellektuellen Anschauung", meint Sebald, „ohne jedoch von dieser bestimmtere Rechenschaft geben zu können". Wer wird sich mit Wundererklärungen abmühen! Die neue Naturphilosophie (Schellings) eröffnet den Blick dafür, daß uns allenthalben Geheimnisse umgeben, daß wir also umso weniger jene Geheimnisse durchdringen können. Vernunft und Offenbarung aber sind nur auf jenem niedern Standpunkte Gegensätze. Vernunft ist selber erste ursprüngliche Offenbarung des göttlichen Wesens. Und durch sie fassen wir wieder göttliche Offenbarung in Natur und Geschichte. Ewige göttliche Ideen bewegen die Geschichte, zumal die Geschichte der Religion. Und im Christentume, im Uebergange von der alten zur neuen Zeit, haben sie

1) Derselbe Gegensatz veranlaßt Schleiermacher, in den „Reden", zu seinen übertreibenden Entgegensetzungen von Moral und Religion und zum Ausschluß aller moralischen Gegenstände aus der Predigt.

sich in ewigen Sinnbildern anschaulich offenbart. Ja, die Geschichte dieser Offenbarung ist selber Grund und Vorbild der gemeinen Geschichte. — Theodor studiert nun Schelling selber, vornehmlich seine Vorlesungen über das akademische Studium, nicht ohne tiefe Eindrücke[1]). Doch setzt auch die Kritik bei Theodor sofort und an der rechten Stelle ein. Was hier vorgetragen wurde, war nicht Wissenschaft und wissenschaftliche Methode, sondern Dichtertraum, der sich als Wissenschaft gebärdete und so beides verdarb, das Wissen und das Dichten. Die Reflexion wird verworfen und doch sogleich wieder verwendet zu einem unmöglichen Unternehmen, nämlich zu dem Versuche, das Endliche und die Entstehung aller Dinge rational aus dem Unendlichen abzuleiten und apriori zu konstruieren. Und die scheinbare Anerkennung der Bedeutung von Religion und Christentum und ihrer Geschichte machte aus ihnen in Wahrheit etwas, das weder Religion noch Geschichte mehr war: eine Einkleidung von Ideen, die zum religiösen Erleben selber gar keinen Bezug hatten. Dieser Gott, der sich in die Welt ergießt, sich selber immer von neuem vernichtet und wieder gebiert, war ja garnicht Gott, sondern nichts als das bleibende und sich immer verjüngende Leben der Natur, über welchem ein geheimnisvolles Schicksal waltet. Das „Absolute", von dem so viel die Rede war, war grade nicht absolut, sondern einer unerklärlichen Bedingtheit unterworfen. Und der Mensch war nichts als eine der vielen flüchtigen Erscheinungen dieses Alllebens, aus ihm hervorgehend, um wieder von ihm verschlungen zu werden. Unmöglich werden hier Freiheit und Sittlichkeit, unmöglich der Unterschied von Gut und Böse, von

1) Man versteht, wie nach der Verstandesdürre der vorherigen Zeit dieser gärende Most genialer Intuitionen und Träume auf ein junges Geschlecht wirken mußte. Auch Schleiermacher spielt in den „Reden" mit der Mystik der Geschichte (vgl. Rede II. S. 100. ed. Otto, S. 64, k.). Und ein Hauch von dieser symbolisch-mystischen Geschichtsbetrachtung wittert bis zuletzt um das Christusbild dieses aus der Romantik gebornen modernen Kirchenvaters. Mehr aber noch als bei ihm, bei de Wette, der den tiefen Eindruck den Schelling auf ihn gemacht hat, zwar in der strengen kritischen Schule von Fries dann ernsthaft zurück drängte aber nie ganz ausschied.

schlechterdings geltenden Gesetzen und Werten. So war das Ganze nur ein innerlich unwahrhaftiges Spiel mit der Religion durch Allegorien und phantasierende Ausdeutungen, wobei der eigentliche Gehalt und Geist der Sache eigentlich grade souverän verachtet und geflissentlich herabgesetzt wurde. Selbstverständlich, daß dem Sebald der Protestantismus gegenüber dem Katholizismus verächtlich ist, denn in diesem findet er, was er anstelle von Religion und unter ihrem Namen eigentlich sucht: Stimmung, Mystik, Romantik, Phantasie und Aesthetik. Hatte ja auch Schelling schon in den Vorlesungen sehr entschieden für den Katholizismus Partei genommen, und begann doch eben grade die Zeit der Romantikerkonversionen zum Katholizismus. Nach einigen Jahren begegnet Theodor dem Sebald wieder in Rom, wo er inzwischen wirklich Katholik geworden ist. Die Sache, mit der er anfänglich spielte, war ihm über den Hals gekommen. Und jetzt kniet er vor Kruzifix und Totenschädel und Priesterautorität, und, innerlich unfrei und roh geworden, schwankt er zwischen Ausschweifung und Kasteiung[1]). Trotz dieser scharfen Kritik dankt de Wette dem Einflusse von Schelling doch mehreres. Er läßt Theodor selber gestehen, daß ihm hier gegenüber dem kantischen Moralismus zuerst kräftiger die dunkle Ahnung von etwas Höherem, „als er bisher gefaßt hatte", von einer über dem Sittlichen, worin er bisher befangen gewesen, liegenden Bedeutung der Religion in seine Seele geworfen sei, die er sich dann später mit den Mitteln der Friesschen Philosophie klarer macht[2]).

1) Daß de Wette den romantischen Gegner zu einem Helden in verliebten Abenteuern macht, ist vielleicht eine etwas billige Polemik, entsprach aber doch den Vorbildern, die sie wirklich gaben und dem Verhältnisse zur Religion, das sie einnahmen. Auch dieses trägt bei ihnen bedenklich den Charakter eines verliebten Abenteuers.

2) Interessant, daß de Wette dies nicht aus Schleiermachers Reden gewonnen haben will, die er vielmehr erst viel später kennen lernt, sondern aus Schelling. Doch ist das auch ein Einfluß von Schleiermacher her, wenn auch ein indirekter. Denn Schellings Wendung von der durchaus unreligiösen Fichteschen Stimmung, — die er in der ersten Zeit seines Philosophierens vertritt, die er selber im Protest gegen Schleiermachers

7. Theodor findet Stellung im Staatsdienste und durch Landeck Eingang in die Kreise der gehobenen und amtlichen Welt. Seine auf Innerlichkeit und Religion angelegte Seele fühlt sich unbefriedigt, und das Glück seines Freundes Johannes, der inzwischen seinen normalen Weg gegangen ist, weckt im stillen sein Verlangen. Die innere Unklarheit und Haltlosigkeit ist groß. Da trifft er den Meister, der ihm sein inneres Leben ordnen soll, die mancherlei Ansätze und Bruchstücke in ihm wie durch Zauberruf zu einem geordneten Ganzen bringen und seiner Entwicklung die entschiedene Wendung geben soll. Der Philosoph, der der gebildeten Gesellschaft der Hauptstadt eine Reihe von Vorlesungen hält, ist in Wahrheit Fries, mit dem de Wette als Student in Jena und hernach als Kollege in Heidelberg vertrautesten Umgang und gründlichsten Geistesaustausch hatte. Die im Theodor berichteten Unterredungen werden gewiß im wesentlichen ganz echt Inhalt und Geist dieses Umganges wiedergeben, aber zugleich ist auch deutlich, daß de Wette manche seiner eigenen Ideen und späteren Ausspinnungen dem Lehrer in den Mund legt. (Das gilt sicher von allen eigentlichen theologischen Ausführungen. Im Anfange seiner Lehrtätigkeit war Fries einer solchen Beziehung seiner eigenen Lehre zu Christentum, Bibel und Theologie, wie sie in diesen Gesprächen schon statt hat, sicher nicht geneigt. Seine Urteile sind oft eher herbe und ablehnend. Die üblen Erfahrungen religiöser Dressur in seiner Jugend und das allgemeine Urteil und die antikirchliche Stimmung der deistischen Richtung, in deren Zusammenhange er steht, gegen das „Positive", wirken sehr bestimmt bei ihm nach. Erst allmählich und wohl nicht ohne de Wettes Einfluß wird seine Stimmung anders, wählt er mit Vorliebe biblische Motti zu seinen Schriften, findet er eine

Reden in seinem „Hans Widerborst" ausdrückt, und die feiner und schwungvoller Goethe für ihn in dem Gedichte „Weltseele" erklingen läßt — zur Mystik und zur Verherrlichung des Unendlichen hat sich bei ihm ausgesprochen mit unter dem Einfluße der „Reden" vollzogen, wie sich zeigen läßt. — Wie auf de Wette der Symbolismus und auch der Pantheismus als Stimmung nachhaltig und nicht zum Vorteil der Klarheit seines Denkens nachwirken, zeigt sich noch.

gewisse Fühlung mit der biblisch-christlichen Grundlage unseres religiösen Lebens, und nimmt er selber Anteil an der Arbeit und dem Streit der Theologen um Gestaltung der allgemeinen religiösen Verhältnisse.) — Sehr anziehend ist — und das ist sicher echt — von welcher Seite und unter welchem Gesichtswinkel Fries' Gedanken auf den Theologen den Haupteindruck machen. Das System dieses Philosophen scheint ihm „zwischen dem Kantischen und dem Schellingschen in der Mitte" zu stehen und beide zu vereinen. Er ging von einem Urbewußtsein des menschlichen Gemütes aus, das er Glauben nannte und wodurch man an die intellektuelle Anschauung Schellings erinnert wurde. Aber er entwickelte daraus nicht wie Schelling die Welt mit ihren Gesetzen und Kräften, sondern, sich auf dem innern Standpunkte haltend (die „subjektive" Wendung der Kantisch-Friesischen Philosophie!) zeigte er, wie dieses Urbewußtsein (nicht das kosmische Schellings, von dem wir nur träumen können, sondern unser eigenes) sich in die verschiedenen Tätigkeiten des Geistes entfalte (Kritik der Vernunft und deduktive Wiederableitung), wie sich das ganze Gebäude der menschlichen Erkenntnis aus Erfahrung und innerer Selbsttätigkeit durch Zusammensetzung und Verknüpfung erbaue, und sich so dem Geiste eine Welt in Zeit und Raum und unter Naturgesetzen darstelle. Diese Erkenntnis aber sei nur das unvollkommene Wesen der Dinge, von welchem das Urbild in jenem Urbewußtsein beschlossen liege („unmittelbare Erkenntnis" vom Sein an sich selber im Gegensatz zu seiner Erscheinung in Zeit und Raum: begrifflich nur negativ, im Urbewußtsein aber und darum für das ahnende Gefühl positiv), und man könne die höchste Wahrheit und die Befriedigung des Geistes nur im Glauben finden, durch dessen Licht verklärt die Welt als ein harmonisches Ganzes in göttlicher Herrlichkeit erscheine. Er unterschied zwischen Verstand und Vernunft: jenen nannte er das niedere mittelbare Bewußtsein, wodurch die Welt in Zeit und Raum und in ihren Naturgesetzen begriffen werde. Unter dieser verstand er die unmittelbare Erkenntnis und das ganze Leben des Geistes in allen seinen Tätigkeiten[1]), und als deren Mit-

1) Etwas mißverständlich, denn das ganze Leben des Geistes kann sich

telpunkt bezeichnete er den Glauben. Er zeigte weiter, daß die Erkenntnis nur die eine Seite des menschlichen Gemütes sei, daß ihr zur Seite das Gefühl und das Tatvermögen stehen, und daß nur durch alle drei Vermögen das Leben des Geistes vollendet werde. Mit der bloßen Erkenntnis (?) könne man weder die Welt noch das menschliche Leben verstehen, das Gefühl und die Liebe gebe allem erst die lebendige Bedeutung und die Tat vollende die Wahrhaftigkeit der Erkenntnis und des Gefühls.

8. Für Theodor wird hiervon besonders bedeutsam die Entgegensetzung von Vernunft und Verstand, und die tiefe Bedeutung, die hier der ersteren gegeben wird. In der Tat liegt hier wohl der Mittelpunkt des Friesschen Philosophems und sein entscheidender Fortschritt über Kant hinaus. Bei diesem hatte zwar auch ohne Frage dieser tiefere Sinn im Hintergrunde gelegen und war das dunkle leitende Ideal seiner Untersuchungen gewesen, aber als das Vermögen einer unabhängigen eigenen Urerkenntnis in deutlichem Unterschiede zu der immer nur mittelbaren Erkenntnis des Verstandes war es doch nicht sicher hervor gestellt worden. Zugleich entdeckt Theodor sofort, was sich in der Tat durch geschichtliche Beispiele betätigen ließe, daß dieser Gegensatz ein lehrreiches neues Licht auf den traditionellen Gegensatz von „Vernunft" und „Offenbarung" wirft und sich diesem gradezu unterlegt. Was man hier Vernunft nennt und befehdet, ist eigentlich der „Verstand", nämlich das willkürliche, selbstgemachte Urteilen und Kombinieren, unser Wähnen, Meinen, Dichten, in dem alles mittelbar, mangelhaft und dem Irren ausgesetzt ist. „Vernunft" aber in jenem tieferen Sinne ist dem Verstande, der eben das ist, was Luther „unsere eigene Vernunft und Kraft" nennt, grade entgegengesetzt und in der Tat in dem Sinne entgegengesetzt, wie dort „Offenbarung" der „eigenen Vernunft" entgegengesetzt wird: nämlich als das von unserem eigenen Wähnen, Dichten und Denken ganz unabhängige, schlechthin unmittelbare aller Willkürlichkeit und allem Irrtum entzogene Ver-

grade erst durch den Verstand, die Reflexion, entfalten. Daher die ungeheure Bedeutung der von Schelling genial verachteten Reflexion!

nehmen der ewigen Wahrheit selber, das, auf unterstem Grunde verborgen und von Haus aus dunkel, das innerste Geheimnis des vernünftigen Geistes ausmacht[1]). In der Tat ergibt sich von hieraus eine wesentlich andere Stellung zu der Frage von Vernunft und Offenbarung, als sie die Naturalisten der Aufklärung vertraten. Nicht eine, die den Supranaturalisten recht gebe, aber eine, von der es möglich ist, ihnen gerecht zu werden und den so tiefgreifenden Streit um „Natur und Gnade", diese eigentliche Mitte aller wahrhaft religiösen Streitfragen, in ein klareres Licht zu setzen. Die Stellung aber, die Theodor-de Wette hier findet, ist eigentlich die, die die ganze spätere Vermittlungstheologie meint, so sehr sie sich auch oft mit traditionellen Ausdrücken verbrämt[2]).

9. Seine Gedanken sind etwa diese. Jenes in der Tiefe des Geistes gelegene unmittelbare Erkennen — von aller, Menschen nur möglichen Erfahrung gänzlich unabhängig und insofern selber „übernatürlich" zu nennen — ist (kraft des Glaubens an die Wahrheit unserer Erkenntnis) nichts anderes als ein Vernehmen der höchsten, schlechthin objektiven Wahrheit selber, also umgekehrt ein Sichkundtun, Sichoffenbaren der ewigen Wahrheit in der Tiefe des menschlichen Gemütes, das vollkommen geheimnisvoll ist, da wir von der Art ihres Zustandekommens nichts mit erkennen, und im echten Sinne geheimnisvoll, weil dieses Geheimnis schlechthin unaufheblich und mit den Schranken unserer irdischen Natur selber gesetzt ist[3]). Theodor nennt dies die innere Offenbarung, das innere Licht. Diese nun wäre für uns, da sie nur der Anlage nach in uns und an sich völlig dunkel ist, nichts, wenn sie nicht im Verlaufe der Entwicklung des menschlichen Geistes in der Geschichte entfaltet würde, und zwar dadurch, daß in einzelnen bevorzugten Männern, in Propheten, Religionsstiftern und

1) Es bedarf nicht erst der philosophischen Spekulation, um darum zu wissen. Im frommen Gefühl war es allzeit lebendig, und dieses hat auch immer um seine Quelle gewußt: Wenn nun das Licht das in dir ist . . ." Matth. 6, 23, und Luk. 11, 35.

2) Ein Beispiel dafür ist Tholuck selber, wie wir später sehen.

3) Vgl. oben S. 105.

Mittlern das Angelegte sich gestaltet, ins bewußte Geistesleben eintritt und von ihnen in die Gemeinschaft sich überträgt. Nun ist zwar in der Geschichte so gut wie in der Natur alles in streng kausaler Verknüpfung und darum jedes folgende mit jedem vorherigen gegeben. Aber daß überhaupt etwas ist und grade dieses und unter diesen Gesetzen, das ist gegen die Naturordnung schlechthin zufällig und bedarf seines zureichenden Grundes, den wir in Gott zu suchen haben. So tritt also der Verlauf der Geschichte des menschlichen Geistes, und besonders der der religiösen, unter den Gesichtspunkt der Bestimmung durch Gott. Daß sich also Religion und in ihr Gemeinschaft mit Gott wirklich erhub, das ist Sein Tun, und die Propheten und religiösen Mittler sind seine Gesandten. Und diese ganze, ahnend aufgefaßte, göttliche Regierung der Geschichte und die Sendung seiner Boten wird für sich zu einer zweiten Art von Offenbarung, zur äußeren, die die innere zur Voraussetzung hat und an der inneren das Kriterium ihrer Gültigkeit hat, die aber doch neben ihr einen bedeutenden Eigenwert hat. Denn nur durch sie wird Religion wirklich, ohne sie besäßen wir sie nur in der Anlage und etwa in losen und flatternden Ahnungen. Und erst in ihr wird Gott in lebendigem Handeln auf uns ergriffen. . . . „Der göttliche Funke, der in allen Menschen derselbe ist, wird in einem solchen Gemüte nicht nur nicht, wie in den meisten Menschen, erstickt und vergraben, sondern vielmehr zur Flamme angefacht, welche alle die unteren Vermögen des Geistes stärkt und erleuchtet, so daß der Wille allein dem inneren göttlichen Triebe und nicht den Leidenschaften gehorcht, und der Verstand das göttliche Licht rein und ungetrübt auffaßt und sich nicht von der sinnlichen Erkenntnis irre führen läßt. In einem solchen Gemüte ist die Vernunft zur göttlichen verklärt. Alle Unwahrheit und Unsittlichkeit hat ja ihren Sitz im Verstande, welcher als das Vermögen des willkürlichen Bewußtseins sich Trugbilder schafft und sie den Menschen anstatt des reinen Urbildes unterschiebt. Da aber, wo eine solche Offenbarung zustande gekommen ist, ist der Verstand von allem Irrtum frei geblieben, hat der göttlichen Stimme in der Tiefe des Gemütes gehorcht und ihre Gebote und Lehren rein

erfaßt. Jeder Mensch, in welchem das Göttliche beziehungsweise das Uebergewicht und die Herrschaft über das Menschliche erlangt hat, ist für seine Zeitgenossen Mittler einer Offenbarung; derjenige aber, in welchem der volle Einklang des Göttlichen und Menschlichen zustande gekommen ist, hat den Kreis der Offenbarung abgeschlossen, und dieses glauben wir von Christo."

Der Glaube aber an die Offenbarung kommt zustande nicht durch den Verstand, sondern längst bevor der Verstand mit seinem begrifflichen Auffassen sie gefaßt hat, stimmt das Gefühl ein. Aus der Unmittelbarkeit des Gefühles, in dessen Tiefe unbewußt sich Einstimmung und Anerkennung machen nach jenen Maßstäben, die in unserem Inneren verborgen liegen und ebenfalls längst in Anwendung sind, ehe sich der Verstand über sie Rechenschaft gibt, ja sehr häufig entgegen den falschen Anwendungen, die der Verstand sehr oft von ihnen macht, bricht der Glaube auf, wie eine Gabe von oben, sein selber und seines Ursprunges unbewußt. — Mehr aber als durch Reden und Ermahnen teilt der Gottgesandte sich mit durch Taten. Hierher gehören auch jene Krafttaten, die wir Wunder zu nennen pflegen. Sie sind nicht Ereignisse gegen die Gesetze der Natur, sondern Wirkungen erhöhter Geisteskraft über die Natur, die im Bereiche des Möglichen liegen und für die wir auch unter uns Analogien haben. Sie sind aber da zu erwarten, wo erhöhtes Geistesleben vorhanden ist und insofern auch Zeichen. Aber unmittelbar teilt sich ein solches Geistesleben nur mit durch sittliche Taten, und da die sittlichen Handlungen in ihrer Gesamtheit eben der persönliche Charakter sind, so ist erst die Gesamtpersönlichkeit des Mittlers die erste und sicherste Gewähr des Glaubens. Der Glaube der Christen ruht vorzüglich auf dieser Grundlage.

10. Der Streit zwischen Supranaturalismus und Naturalismus schlichtet sich ihm endlich so: „Die Rationalisten hängen an dem, was sie natürlich nennen und was auf eine beschränkte erfahrungsmäßige und verständige Physik und Psychologie hinaus läuft, und wissen nicht, daß alles Natürliche, es sei im Geiste oder in der Körperwelt, vom Uebernatürlichen abhängt und bloß dessen Erscheinung ist. Sie verkennen, daß alles Ursprüngliche und Unmit-

telbare im Geist aus einer verborgenen und geheimnisvollen Quelle fließt. Wie sie selbst bloß gelernt haben und nachbeten, so meinen sie, auch in Christo sei nur Erlerntes und höchstens aus altem Stoff neu Bearbeitetes aber nichts Ursprüngliches, Ureigenes und Unerklärliches. Und sie ahnen auch nicht, daß in der körperlichen Natur verborgene Kräfte walten, welche Geist und Körper auf geheimnisvolle Weise verbinden und aller Erklärung der Naturforscher spotten. Die Supranaturalisten dagegen wissen ebenso wenig von der Freiheit und Ursprünglichkeit des Geistes; und wie sie alles aus Ueberlieferung haben, so lassen sie Christo und den Aposteln alles gleichsam durch einen Trichter einflößen. Leidend und träg wie sie sind, denken sie sich den Zustand der Begeisterung (Inspiration) leidend und träg, und die Wunder, an die sie glauben, denken sie sich auf eine natürlich materielle Weise. Sie meinen, die Gesetze der Natur seien für den Augenblick aufgehoben und die Naturmaschine etwas anders gestellt. So sehr sie den Glauben preisen, so wissen sie doch nicht zu glauben ohne zu schauen. Und wenn sie zu Christi Zeiten gelebt hätten, würden sie grade keine Wunder gesehen haben, weil sie wie die Pharisäer Zeichen vom Himmel gefordert hätten. — (Vgl. auch Theod. S. 282: „die höchste Wahrheit hat da ihren Sitz, wo die Vernunft ihrer selbst unbewußt sich in das ewige Leben des Geistes verliert, wo die Begeisterung, die Selbstverleugnung, die Andacht waltet und alle Reflexion und Klügelei aufhört.")

11. Theodors Denkweise kirchlicht sich von diesen Ausgängen nun immer mehr ein. Allen kirchlichen Lehren gewinnt er nach und nach einen „guten Sinn" ab. Zunächst wächst ihm sein neues Christusbild immer mehr aus. Wie für Schleiermacher wird Christus ihm zum vollkommen erschienenen Urbilde der Menschheit überhaupt und damit zur Mitte der Menschheitsentwicklung und zum Ausgangspunkte einer neuen Schöpfung. Seine Spekulation ist hier der von Schleiermachers Glaubenslehre so verwandt, daß man weitgehende Arbeitsgemeinschaft, die ja in Berlin zwischen beiden reichlich stattgehabt haben muß, anzunehmen hat. Wer dabei der Hauptgebende gewesen ist, würde sich nur sicher entscheiden lassen, wenn man die Vorstufen zu

Schleiermachers Glaubenslehre kennte. Aber sie versteht sich letztlich daraus, daß beide Theologen unter gleichen Motiven bei ihrer Arbeit standen. Beide suchen den möglichst nahen Anschluß an die geschichtliche Gestalt der christlichen Lehre, deren hohen Gehalt und Wert sie fühlen und deren rationalistische Vereinseitigung sie überwinden wollen. Beide unterliegen unbewußt der Nachwirkung der Humanitätsperiode und ihres Glaubens an die Menschheit und versuchen die Religion überhaupt und das Christentum besonders zu deuten als vollendete Humanitas selber (deswegen für beide Christus das fleischgewordene Menschheitsideal), wobei de Wette, wie auch sonst, deutlich von Herder, auf den dieser Versuch letztlich zurückgeht, abhängt. Und beiden — und das ist sehr bemerkenswert und auch für die ihnen folgende Theologie durchschlagend — ist bestimmend das johanneische Christusbild. Das Johannesevangelium ist für sie, wie aber fast für alle bedeutenderen Köpfe der Zeit, die eigentliche christliche Grundschrift. Das hat sehr innerliche Gründe und bemerkenswerte Folgen. In der humanisierenden Art ihrer Theologie, in ihrer Spekulation, in ihrer Stellung zum Wunder — halb allegorisierend, halb realistisch sie fassend und im ganzen in einem undeutlichen Schweben verharrend — drückt sich die Art dieses Evangeliums wieder ab. Und de Wette begegnet sich noch am genauesten mit dem Geiste dieses Evangeliums, indem er nun auch den halb fallengelassenen Gedanken von der „geschichtlich-symbolischen" Bedeutung der evangelischen Geschichte aus Schelling gelegentlich wieder aufnimmt. Die Ereignisse des Lebens Jesu sind ihm zwar auch Fakta, aber zugleich durch die Geschichte gegebenen „Symbole" religiöser Ideen, durch welche die letzteren dargestellt und angeregt werden sollen[1]). Unter solchen Motiven verändert sich die anfänglich ganz präzise Stellung de Wettes zu den legendarischen Bestandteilen der evangelischen Ueberlieferung immer mehr und der gefährliche und so

1) Auch Fries hat eine solche Auffassung, nur daß er die entsprechenden Ereignisse nicht Geschichte sondern Mythus sein läßt, sie aber als solche in der Volksreligion symbolisch verwendet wissen will — ein Rat, der kurze Beine hat.

bequem zu handhabende Schleier des „Symbolischen" hüllt vieles ein.

12. Die Begegnung Theodors mit einem neuen Freunde, mit Härtling, einem Deutschtümler und Mann des Volkes, zeigen dann am deutlichsten, welche an sich höchst bedeutsame Motive ihn hierbei eigentlich leiteten. Der Gedanke der geschichtlich gewordenen Gemeinschaft in Volk und Kirche, die als ein Objektives dem Einzelnen gegenübersteht, der es zu dienen gilt und an der willkürlich zu doktern und nach subjektivem Meinen jedes einzelnen herumzuformen unmöglich ist, die aber das höhere Gut ist, in der der Einzelne seinen Platz und Dienst aufzunehmen hat, macht tiefen Eindruck auf ihn. Die gewordene und in der Gemeinschaft gültige Glaubensmeinung wird ihm respektabel, der möglichste Anschluß an sie begehrenswert, und die Frage, ob eine Anschauung auch als gemeinsame gelten könne, fast zu einem kritischen Kanon. Ja, von dieser Stimmung aus kann er gelegentlich den Zustand der unkritischen Naivetät preisen und nur dem Glauben rechte Kraft beimessen wollen, der nie mit Zweifelsfragen sich hat behelligen lassen. Doch das sind Stimmungen, die nebenhergehen, seinen entschlossenen Wahrheitssinn aber nicht verdunkeln. Grade an einem besonders gut gezeichneten Typus, an Walter, schildert er treffend und gewiß nach damals schon ebenso wie heute häufigen Beispielen den Theologen, der, von vornherein mit Unwahrhaftigkeit in seinen Beruf eingetreten, dann sich in der blinden Unterwerfung unter die Autorität der Schullehre und im erquälten Kopieren einer ihm selber eigentlich fremden Religiosität seinen Frieden sucht und seine Unwahrhaftigkeit und Unfreiheit im Fanatismus fortsetzt.

Theodors innere Umstimmung vollendet sich, als sein Jugendfreund Johannes ihm schreibt, daß er durch die Erfahrungen des praktischen Amtes geführt sich von der anderen Seite zu einer ganz ähnlichen Auffassung des Christentums und seiner Bedeutung fürs wirkliche Leben entwickelt habe. „Jemehr ich mein Amt verwalte, je mehr sehe ich, daß die Zweifel, die dich beunruhigten, das wesentliche unseres Glaubens nicht betreffen. Du glaubst wie ich an die seligmachende Kraft des Evangeliums, an

die unübertreffliche Hoheit dessen, der sie verkündet, den wir für unseren Lehrer, Meister und Vorgänger erkennen. Und mit diesem Glauben, wenn er nur tief und lebendig ist, kann man die Gemüter der Menschen zu dem führen, was zu ihrem Frieden dient. Das Volk weiß von dem Unterschied von der Vernunft und Offenbarung nichts und will davon nichts wissen. Es verlangt die Wahrheit, gleichviel ob sie übernatürlich oder natürlich geoffenbart sei, und nur daran hält es, daß sie von Gott stammt und in der Heiligen Schrift niedergelegt sei. Und wer will dieses leugnen". Er schildert noch mit schlichten und innigen Worten das Glück seiner geistlichen Wirksamkeit. Manche vertiefenden Erlebnisse in Theodors eigenem Leben und im großen Leben seines Volkes — er macht den Krieg gegen Frankreich mit — kommen noch hinzu, bis er schließlich mit voller Inbrunst den geistlichen Beruf aufs neue erwählt und das Amt übernimmt. — Der zweite Band zeigt ihn vorher noch auf Reisen in Italien und mit katholischen Gefährten, und hier entwickelt sich lehrreich das neuerwachende spezifisch protestantische Bewußtsein dieser neuen Kirchlichkeit, das sich dabei immer strenger scheidet von den romantischen Anflügen der ersten Tage.

13. Uns interessiert hier noch die Auseinandersetzung mit Kant und mit Schleiermacher, wie Theodor sie von seinem neugefundenen Standpunkte vollzieht, die Wertung des Gefühls für die Religion und die Beziehung der Aesthetik auf sie und das Verhältnis von Religion, Moral und Aesthetik, wie er es im Anschluß an Fries bestimmt. — Die Berufung auf das Gefühl, seine Bedeutung für unser Geistesleben überhaupt war in der Entwicklung der Aufklärung selber als natürliche Gegenwirkung und Begleiterscheinung des Intellektualismus mit aufgetreten [1]), und die neueren Theorien knüpfen nur an das an, was zuvor auch schon da war. Man ist leicht geneigt, diese Berufung auf Gefühl für eine Erweichung des strengeren Denkens anzusehen und wirklich ist ein unkritischer Gebrauch desselben ein Faulbett aller Willkürlichkeit und ein bequemer Schlupfwinkel aller subjektiven Meinungen, Hirngespinnste und Vorurteile, zumal in der undeutlichen Weise,

1) S. o. S. 21.

wie wir zumeist mit dem Begriffe umgehen. Aber jene nachdenkliche und besonnene Zeit war hier in geringerer Gefahr: sie strebte, sich sorgfältig Rechenschaft zu geben darüber, was sie eigentlich meine, wenn sie sich auf Gefühle berief und verließ. Das ist schon bei Rousseau der Fall. Noch vielmehr bei Kant, dessen streng methodische Kritik der Urteilskraft ja nichts anderes ist, als eine Analyse des Gefühls. Und eine ganz feste Haltung bekommt dieses dann durch Fries' penible Prüfung. Theodor macht sich die Bedeutung des Gefühles klar bei einer Unterhaltung mit einem Rationalisten, über die Jungfrau von Orleans von Schiller, über ihre Mission und die Art ihrer Inspiration, die der Rationalist als eitel Schwärmerei abtun möchte. In der Religion spielt ihm das Gefühl vornehmlich da eine Rolle, wo ihm die Frage kommt, was eigentlich die Menschen bewege und nötige, in einer Erscheinung wie der Christi göttliche Offenbarung anzuerkennen und sich ihr zu unterwerfen, mit andern Worten, wie wir dazu gelangen, das uns hier Entgegentretende als gültig einzusehen und mit Herz und Gewissen einzustimmen. Dies geschieht offenbar nicht durch deutliche Begriffe des Verstandes, die immer erst sehr nachträglich und bei den tiefst Erfaßten oft gar nicht sich einstellen. Sondern dieses Messen an dem „spiritus in corde", an den tief verborgenenen, dunkel in uns liegenden ewigen Maßstäben des Wahren und Guten, die wir selber erst durch eine sehr schwierige Reflexion uns vor das klarere Bewußtsein bringen können, dieses frohbeglückte Einstimmen, das von allem auf Autorität Annehmen sich so sicher unterscheidet („wir haben nun selber geglaubt und erkannt"), vollzieht sich vor aller verständigen Reflexion unmittelbar „durch das heimliche Einrünen des Geistes" wie Luther sagt. Und was ist das? Es ist das Gefühl, dessen Auffassungsweise von der des Verstandes sich scheidet. Es ist die Art der „Urteilskraft", die deutlich unterschieden neben der „subsummierenden Urteilskraft des Verstandes" in uns ist. Ihr Unterschied gegen die Betätigungsweise des Verstandes zeigt sich in allen Hinsichten. Wo Sprachgefühl vorhanden ist, da faßt es das Eigene, Geist, Rhythmus und Logik einer Sprache und damit auch die gram-

matischen Verhältnisse derselben viel schneller, sicherer und feiner auf als ein noch so scharfsinniger Verstand nach Begriffen und Regeln sie sich anzueigenen versucht. Kein Verstand, nach Regeln ableitend und schließend, erreicht die Treffsicherheit, Schnellfertigkeit und Unfehlbarkeit des sittlichen Gefühles, des Taktgefühles, die beide wie aus Inspiration und ganz ohne über ihre Voraussetzungen und Obersätze klar zu sein, ihr Urteil fällen und durch das nachkommende Raisonnement des Verstandes gewöhnlich nur verfälscht werden. Ganz ohnmächtig ist der Verstand im Gebiete des Schönen, wo das Gefühl ausschließlich herrscht. (Darum wird der ganze erste Teil von Kants Kritik des Gefühls auch zu einer Kritik der „ästhetischen Urteilskraft".) Das Gefühl ist ein Vermögen, aufzufassen und zu urteilen, bevor und ohne daß dasjenige, wonach wir ein bestimmtes Gegebenes verstehen und beurteilen, selber bewußt und begrifflich vorgestellt ist. Wo dieses sich auch klar auffassen und zu Bewußtsein bringen läßt, da läßt sich dann auch das Gefühl nachträglich „auflösen", aber es gibt auch unauflösliche und zwar sowohl relativ als auch schlechthin unauflösliche Gefühle, wie eine feinere Selbstbeobachtung zeigt. — Solch ein Auffassen und Urteilen durch Gefühl nun spielt in aller Religion die größte Rolle und nur in ihm ist die Lebendigkeit, Echtheit und Unmittelbarkeit derselben. Die verständige Reflexion ist eigentlich immer nur ein notwendiges Uebel, das nachhinkt und seinen Zweck als Kathartikon hat. — Da aber Gefühle übertragbar (im andern übereinstimmend anregbar) sind, so entsteht das Gemeingefühl, durch das die Religion zur Sache der Gemeinschaft wird: als solche eine Sache von besonderem Charakter und Ansprüchen an den, der ihr dienen will. — Wie nahe hier sich de Wette und Schleiermacher berühren, leuchtet ein. Bei de Wette aber hat die ganze Lehre vielmehr Haltung, weil sie auf der präzisen Anthropologie von Fries ruht, der den von Kant rein angesponnenen Faden aufnahm, während Schleiermacher sich nie aus der Unklarheit recht herausfand, die schon in den Reden über dem Verhältnis von Gefühl zu Anschauung und Erkennen und über dem Begriffe von Gefühl selber liegt.

14. Erst verhältnismäßig spät lernt Theodor die Reden Schleiermachers kennen und bezeichnender Weise erst in der Form der späteren Auflage, die die originalere Fassung der ersten durch nachträgliches Ueberkleben nicht klarer und nicht eindrucksvoller gemacht hat. Lehrreich ist die Kritik, die er als Frisianer an ihnen übt. Nie habe ein Buch solch einen Eindruck auf ihn gemacht, versichert Theodor, wie die Reden. Er liest sie aber gleich unter den Gesichtspunkten seiner eigenen Erkenntnis vom Gefühl. Die Hinweisung auf das ursprüngliche unbewußte Leben der Religion im Ergriffensein des Gemüts vom Geist des Universums und die Scheidung dieses Unmittelbaren von dem Wissen darum, von dem Aussprechen, Ordnen und Verbinden der ursprünglichen Gefühle in ein System von Meinungen ist ihm aufklärend und befruchtend. Aber er fragt ganz richtig: welches ist denn eigentlich der „Geist des Universums", der im religiösen Gefühl erlebt wird und welches ist damit der konkrete Inhalt des Gefühls selber? Schleiermachers Antwort ist hier noch sehr vage, nämlich „Gefühl von dem Sein alles Endlichen im Unendlichen" (woraus später deutlicher sich die „schlechthinige Abhängigkeit" entwickelt, die den Inhalt des religiösen Gefühls gleichfalls nur einseitig wiedergiebt). Theodor läßt sich von seinem Lehrer sagen, daß wir im frommen Gefühl auf unaussprechliche Weise zweifaches auffassen: die ewige Einheit (und Notwendigkeit) im Wesen der Dinge, (die vor der spekulativen Auffassung sich in den Ideen entfaltet) und zugleich die ewige Zweckmäßigkeit in den Dingen. In der Tat fühlt das auch Schleiermacher und die mannigfaltigen Synonyma, die er für das religiöse Erleben gebraucht, kommen genau auf dieses hinaus[1]). Aber klar wird es bei ihm nicht. — Das Verhältnis von religiösem und sittlichem Gefühl sodann, das ihn bei Schleiermacher nicht befriedigt, ordnet er so, daß im sittlichen Gefühle sich uns die Zwecke kundtun, die wir selber uns für unser Leben in dieser zeitlichen Welt setzen müssen, das überschwängliche religiöse Gefühl aber in allem

1) Vgl.: Otto, Schleiermachers Reden über die Religion in ihrer ursprünglichen Form, 2. Auflage, wo im Nachwort diese Synonyme zusammengestellt sind. (S. XXI — II).

den ewigen Wert und göttlichen Zweck selber ahndet und dadurch auch dem sittlichen Handeln erst Ewigkeitswert und die hohe Begeisterung verleiht, auf diese Weise aber zugleich auch ihm zum Reiz und Erweckung dient. Und diese (ganz Friessche) Auffassung scheint dem wirklichen Verhalt der beiden in der Tat sehr nahe zu kommen. Was jeder Religiöse aus eigenster Erfahrung weiß, daß nämlich Gotteserlebnis und -Gefühl zugleich in zuvor ganz ungeahnter Weise das sittliche Gefühl und den sittlichen Trieb anregen und in Freiheit setzen — diese fast experimentell zu erprobende Tatsache, die ja der Grundgehalt aller unserer Erlösungslehren ist — das ist für die psychologische Analyse immer aufs neue wieder höchst rätselhaft und unsere Untersuchungen über die „sittliche Triebkraft des Glaubens" haben uns hier noch nicht recht weiter gebracht. Aber in der Richtung der de Wette-Friesschen Lehre wird man die Lösung wahrscheinlich zu suchen haben, wenn sie überhaupt zu finden ist und nicht im Gebiete des nicht mehr Erforschbaren verschwindet. — Gut bezeichnet Theodor seine von Schleiermacher verschiedene Anschauung so: „Das religiöse Gefühl ist — wie soll ich sagen — untätig, ruhend, aber nicht leidentlich untätig. Es ist die volle Befriedigung des Herzens, dem alles Verlangen, alle Sehnsucht des Herzens gestillt ist. Es ist aber doch die Quelle aller Tätigkeit, indem von dessen Höhe der Mensch bald wieder in die Sphäre der Tat zurückkehrt". —

15. Sein Verhältnis zu Kant sodann regelt er ganz nach Fries' Einsichten. Der kategorische Imperativ setzt erst ein höheres Gesetz des Wertes zuvor, das mir sagt, was denn mir Pflicht sein könne und Aufgabe meines Handelns und Ziel meines Strebens. Dies ist das objektiv Gute, das mir im sittlichen Gefühle in seiner Reichhaltigkeit kund wird und zugleich auch Gegenstand zwar nicht der Neigung, die Kant fälschlich allein dem reinen Gefühle der Achtung entgegenstellt, aber der reinen Liebe ist. So erst wird lebendige Sittlichkeit und zugleich eine reichentfaltete Ethik möglich an Stelle der dürren Regelreihen angeblicher Einzelpflichten, die die strengeren Kantianer aus dem rein Formalen des Kantischen Imperativs herauszuklauben suchten und von deren Ab-

leitungen doch in Wahrheit keine wirklich überführend war. — Statt des postulierten und nur nachträglich eintretenden Gottes der Spekulation Kants aber (so stellte sich ihm die Sache ja dar; ob ganz mit Recht, ist sehr zu fragen), war ihm ja längst durch Fries' Lehre ein direkter Weg und ein eigener Gehalt sowohl des Gottesbegriffes als auch des religiösen Erlebens geboten worden [1]).

16. Reich ist der Roman noch an seinen ästhetischen Betrachtungen. Auch hier folgt er ganz seinem Lehrer Fries und durch ihn Schiller. Die tiefe Auffassung des Schönen, nach der es nichts anderes ist als die ewige gottgesetzte Gutheit der Dinge selber, die zwar begrifflich unaussprechlich aber zugleich höchst positiv und lebendig im Erleben des Schönen „geahndet" wird, ist auch seine. Die Güte der Dinge an sich selber, an die wir glauben, weil wir eine Welt Gottes glauben, erleben wir in ihrer Erscheinung für uns als Schönheit und Erhabenheit.

Fries' Ahnungslehre mischt sich oft mit den schon angegebenen Schellingschen Gedanken vom Symbolischen und wendet sich so mit Vorliebe auf die Erzählung der Evangelien an, die besonders gern dazu verwandt wird, um den Wunder- und legendarischen Elementen darin eine „höhere Wahrheit" zu verleihen. Dagegen sind wir heute glücklicherweise taub geworden. Aber Ausführungen wie folgende sind wichtig und bleiben es umso mehr je mehr man hier Schelling ausschließt und sich rein auf den Boden der klaren und psychologisch zu sichernden Friesschen Ahnungslehre stellt, die wohl überhaupt in viel größere Tiefen und Reichtümer des Geistes leitet, als ihr Entdecker selber ihrer noch beigeschrieben hat. Theodor tadelt einmal die Rationalisten, daß sie Christum „als bloßen Menschen" nehmen. Sie übersehen, daß in der beschränkten zeitlichen Erscheinung seines Lebens ein Unbeschränktes und Ewiges angeschaut wird, anders ausgedrückt, daß bei seiner Anschauung „darin etwas *überbleibt*, was weder mit dem Verstande begriffen noch mit dem Handeln erreicht, sondern allein mit dem Gefühl erfaßt werden kann". Christus müsse, meint er,

1) Vgl. hierzu die schöne Schilderung eines echten „Gotterlebens", wie es Theodor auf dem Schlachtfelde zuteil wird, Theod. I S. 402. Siehe Nachtrag auf S. 200.

um ihn nach seiner wahren Vollendung und Hoheit aufzufassen, nicht bloß als Gegenstand der Erkenntnis oder des nachstrebenden Handelns, sondern zugleich als Gegenstand des Gefühls angesehen werden. (In seinem Sprachgebrauch heißt das „als ästhetisches Symbol". S. 234). — Dieses ist tief und richtig bemerkt und gibt wirklich den Weg an, der aus der rationalistischen Flachheit der Auffassung der Person Christi[1]) herausführt und der religiösen Verehrung gegen ihn Freiheit gibt ohne in die Labyrinthe supranaturalistischer Spekulation zurück zu führen. Wir können, was hier gemeint ist, wohl am besten am Beispiele des Todes Christi eindrücklich machen auf den de Wette selber es später in seiner Dogmatik auch anwendet. Das Leiden des Schuldlosen, des Frommen und Gerechten überhaupt ist etwas, das von den Tagen Hiobs an das fromme Gefühl aufs mächtigste bewegt hat, und einerseits dem Verstande alle vergeblichen Versuche von Theodicee erweckt hat, andrerseits aber dem frommen Gefühle jene wunderbar tiefen Ahnungen entdeckt hat, die für alle Zeit klassisch in dem Tiefsten, was der alte Bund hervorgebracht hat, in Jesaias 53 sich aussprechen. Bei Betrachtung dieses Leidens des Schuldlosen, freiwillig und in Gehorsam gegen den ewigen Willen übernommen, zeigt sich in der Tat, daß wie de Wette sagt, „darin etwas überbleibt, was weder mit dem Verstande noch mit dem Handeln erreicht, sondern allein mit dem Gefühl erfaßt werden kann," das deswegen auch nicht in Theorie begriffen, sondern nur so, wie es Jesaias 53 geschieht, dargestellt werden kann, nämlich im Psalm. Analogien aber zu dem, was in Jes. 53 sich zeigt, gibt die Geschichte allerorten. Freiwillig übernommenes Leiden, Tod, Untergang weckt immer Gefühle und Ahnungen, die sich auch in

1) . . . sowie alles Großen, Tiefen und Geheimnisvollen in Männern und Ereignissen der Geschichte überhaupt wie sich für de Wettes Standpunkt von selbst versteht. Denn er will ja Christi Erscheinung nicht vom geschichtlichen Geschehen überhaupt isolieren, wie es der Supranaturalismus tat. Was anderswo auch seine Analogie hat, nämlich die Ankündigung des Ewigen in der Erscheinung für das ahnende Gefühl, soll hier seinen Höhepunkt haben, und daß es das hat, ist selber wieder ein Urteil des frommen Gefühls, das als solches in rein geschichtswissenschaftlicher Darstellung und Untersuchung natürlich garnicht mit vorzukommen hat.

ganz ähnlichen Ideen und Bildern aussprechen, wie dort. („Opfertod", „Sühne", „Tilgung des Fluches, Lösung der Schuld"), ein Zeugnis dafür, daß sich hier nichts Zufälliges, sondern ein Allgemeines und Notwendiges regt. Daher der durch keinen Rationalismus aufzulösende Sinn und Eindruck des Todes auf Golgatha auf jedes fromme Gemüt, das sich ihm nur wirklich und offen hingibt. Er ist das zarteste Heiligtum christlichen Frommseins, und der Protest der Schullehre gegen seine rationalistische Auflösung ist durchaus berechtigt und notwendig, sie versieht es nur gröblich darin, daß sie aus einem Unaussprechlichen Theorie machen möchte. (Christi Kreuz ist ein Gegenstand für Altäre und Sterbestunden, für Anfechtung und Gottentfremdung, aber schlechthin garnicht für gelehrte Reflexion. Alle Dogmatik wird hier gänzlich nichtig, wie am besten der fast unheimlich wachsende Berg von immer neuen „Versöhnungstheorien" beweisen könnte. Das hier versuchte Problem ist prinzipiell unlösbar und darum auch gar kein mögliches Problem überhaupt. Das wird sofort klar, wenn man das Wesen der „Ahnung" verstanden hat. Zugleich wird aber durch sie klar — was noch wichtiger ist — daß man Wahrheit erleben kann auch ohne Begriff.)

17. Es ziemt der innerlichen Freiheit und Selbständigkeit dieser Vertreter der sich verjüngenden Theologie, daß de Wette im Theodor auch religiöse Regungen und Stimmungen anerkennt und gelegentlich in sich selber wach werden läßt, die als ein Unterstrom unter dem spezifisch christlichen, durch die Beziehung auf den schlechthin überweltlichen Gott bestimmten Frommsein wohl in uns allen mit vorkommt und sich gegen jene (trotz häufigen etwas bequemen Versicherungen des Gegenteiles) so ohne weiteres nicht aus- und angleichen läßt. Auf einer Schweizer Wanderung — und wem wären sie da nicht gekommen — im Anblick der Pracht, Erhabenheit und Schönheit des großen Alllebens der Natur stellen sie sich ihm ein, und seine Stimmung nimmt hier, wie das immer zu gehen pflegt, gelegentlich eine pantheistische Wendung. Er macht dann wohl den Versuch, das christliche Dogma von der Dreifaltigkeit (bald den der Welt immanenten „Logos", bald den „Geist" Gottes, der der Welt lebendig einwohne, bald mehr bildlich, bald

mehr ernsthaft) zu verwenden, um diese Gefühle einer ästhetischen, untersittlichen Religiosität denen der christlich-ethischen Höhenlage anzugleichen. (Und wer hätte das nicht ebenso gemacht. Es sieht tiefsinnig aus, und mancher glaubt, auf diese Weise etwas auszurichten. Vielleicht ist es doch nur ein gelehrt theologisches Spiel über Dinge, deren wirkliche Ausgleichung sich uns entzieht.)

XIII.

De Wette's Dogmatik.

1. Ihr Charakter. — 2. Geschichtsbild. — 3. Herder. Eingebung. — 4. Ahnung der Teleologie der Geschichte. — 5. Aufriß der biblischen Geschichte. — 6. „Lehrgehalt". — 7. Methode: a) rel. phil. Grundlegung der Dogmatik. b) Philosophie und Theologie. — 8. Die Theologie. — 9. Die Religionsphilosophie im Einzelnen. a) Grundbegriffe. b) Bedeutung der Religion im Geistesleben. c) Verwirklichung der Religion in Gemeinschaft und Geschichte (Offenbarung). d) Dogmen. e) Prinzip der Sondergestaltung der Religion in der Geschichte. f) Einheitliches Prinzip in der Entwicklung. g) Verquickung von Religionsdarstellung und Metaphysik.

1. 1813 veröffentlicht de Wette zum ersten Male sein Lehrbuch der christlichen Dogmatik. Es erlebte mehrere Auflagen. (Die zweite, von 1818 ist Herrn Doktor Schleiermacher gewidmet.) Es gibt die biblische und die kirchliche Schullehre „in ihrer historischen Entwicklung", mit begleitender Kritik und Ausfindung des „Richtigen", und ist ein noch ungeschiedenes Beieinander von „Biblischer Theologie", religionsgeschichtlichen Ansätzen „Dogmengeschichte" und eigener Lehrgestaltung, in Verbindung mit „religiöser Anthropologie" (Religionspsychologie und -Philosophie). Dies Buch ist eigentlich das Eröffnungswerk der sich jetzt neugestaltenden Theologie, der modernen Theologie überhaupt, nicht weil es die folgende Entwicklung bestimmt, sondern weil es zuerst und typisch die neue geistige Situation darstellt, mit der die neuen Anläufe hervorgehen und weil es zuerst (acht Jahre *vor* Schleiermachers Glaubenslehre) in sich ein, wenn auch noch ungefüges Programm der neuen, nun als Religionswissenschaft auftretenden Theologie in sich darstellt. Was hier gemengt bei-

einander ist, geht dann später naturgemäß in einzelne Sonderdisziplinen auseinander.

2. Um die neue Lehrbildung zu verstehen, ist es wichtig zu wissen, was für ein Geschichtsbild und was für eine Art der Geschichtsauffassung, verschwiegener oder ausgesprochener, dunkler oder deutlicher hinter ihr stand. Besonders in Auffassung der Geschichte unterschied sich das neuere Geschlecht (das de Wette mit Schleiermacher darstellt) von der gerade hier besonders befehdeten Aufklärung. Man bezeichnet diesen Unterschied gelegentlich als eine „Rückkehr zu einer tieferen Auffassung des Geschichtlichen". Das ist sehr schief ausgedrückt. Rückkehr zu etwas früherem war es nicht, denn vor dem Erwachen des eigentlichen historischen Sinnes in der Aufklärung (in Form des Pragmatismus) war historische Betrachtung gar nicht da. Auch was hier sich neu regt, ist doch nur eine *Fortsetzung* der Unternehmung der Aufklärung: nämlich ein wirklich geschichtliches Verständnis zu gewinnen. Und der Spott, den besonders die Romantiker an der bisherigen geschichtlichen Methode üben, war billig, und vielfach ungerecht, denn Pragmatismus gibt es *auch* in der Geschichte, und die andern Schlüssel, die man anwandte bis hin zum „Priesterbetrug, Religion als Massenbeherrschung u. s. f." wurden doch durch die eigene Geschichte der Zeit nur zu deutlich angeboten. Aber in der Tat war man auf eine höhere Stufe gekommen, begriff das Getriebe der Geschichte intimer und mannigfaltiger und, wesentlich vorbereitet durch die Beschäftigung der jüngst vorangegangenen Zeit mit den feineren und tiefer führenden Aufgaben im Gebiet der Kunst und Weltliteratur und Poesie, hatte sich das Gefühl und der Scharfblick für die besondern Eigenheiten, Zartheiten und ungeheuren Verwickeltheiten der Religionsgeschichte bedeutsam gesteigert und waren die plumpen und steifen, meist auch durch subjektive Antipathieen bestimmten Auffassungen der „natürlichen Religionsgeschichten" im Schwinden. Dazu kam die durch die vorangehende Literarkritik an den klassischen Autoren geübtere und sicherere Methode der Quellenforschung, in der de Wette selber, in seiner Kritik der israelitischen Geschichte, als junger Anfänger so glänzendes geleistet hatte.

3. Hinter der religionsgeschichtlichen Auffassung de Wettes (und Schleiermachers) sowie der nun angehenden Periode überhaupt steht aber erstens die Aufklärung selber und ihr ganz konsequenter Versuch, auch die biblische Geschichte einzubeziehen in Religionsgeschichte überhaupt. Sodann die tiefen Einsichten Herders[1]), dessen durch das Studium der Volkspoesie aller Zeiten und Länder vorgebildetes Urteil ihm auch für das Verständnis der Schöpfungen der Religionsgeschichte ein tieferes und wahreres Verständnis ermöglichte, das zugleich schon eine Ueberwindung jenes ganz verfahrenen

1) Wem er nächst Fries seine Anregung verdankt, sagt de Wette in R. Th. S. 67. Er hat von der neuen tieferen Auffassung der Religion gesprochen, wie sie nach Rationalismus und Kantischer Moralisierung der Religion wieder erwärmend und befreiend durchzubrechen begann. Nun sagt er, auf wen seine Zeit diese Wirkung vornehmlich zurückzuführen hat. „In dieser Form (als Erleben Gottes im Tempel der Natur und im Epos der Geschichte) ist uns auch die Religion, nachdem ein zweifelndes Zeitalter sich ihrer gänzlich entschlagen zu haben schien, wieder empfohlen, und uns klar gemacht worden, daß wir sie, die wir nicht zu haben glaubten, wirklich hatten. Herder hat das Verdienst, uns vorzüglich den Sinn für diese Betrachtungsart wieder geweckt zu haben, indem er mit genialer Empfänglichkeit für alles Große und Schöne aller Zeiten und Völker, mit gleicher Liebe für den dichtenden Geist der Hebräer und Griechen, des Nordens und des Südens, für die Naturschönheit der einfachen Volksdichtung und der hohen Ideale der klassischen Kunst mit jener wahren Humanität, der nichts menschliches fremd ist, die Bildungsgeschichte des Menschengeschlechtes sich zum Gegenstande nahm und uns darin das göttliche Epos schauen lehrte. Nachdem er uns den Weg gewiesen, erweiterte sich der Kreis. . . . In diesen oft mißgedeuteten, oft auch irre geführten Bestrebungen zeigt sich die deutsche Nation als die religiöseste von allen. Daß aber diese Betrachtungsart der Dinge, besonders die der Geschichte Religion sei, war einer der glücklichsten Gedanken jener Reden über die Religion, welche so viel für die Anerkennung der Religion unter uns gewirkt haben und wodurch wir inne wurden, daß wir der Religion nicht ganz so entfremdet waren, wie wir glaubten und daher wieder eher uns mit ihr befreunden lernten. Es war eine freie natürliche Religion, die uns empfohlen wurde, aber in einer so lebendigeren, wärmeren Gestalt, als die bisher sogenannte; sie nahm das Gefühl und die Einbildungskraft in Anspruch und erhob über die gemeine Betrachtungsart der Dinge. Diese religiöse Anschauung der Welt, wie sie im unmittelbaren Gefühle aufgefaßt wird, macht das wahre Leben der Religion zusammen.

Streites um „Natürlich" oder „Uebernatürlich" ermöglichte. Herder entdeckte in der Volksdichtung, aber eigentlich in der Dichtung überhaupt, eine aus den verborgenen und geheimnisvollen Tiefen des Gemütes aufsteigende Schöpfung des Unbewußten, Ungewollten und Ungemachten, einer Eingebung, die als Geschenk und Erlebnis aus der gottgegebenen Tiefe des Geistes heraufquillt, ganz ein Analogon auf anderem Gebiete zu dem, was im religiösen die „Gnade" ist und der „Geist, der da weht, wo er will, und du weißt nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt." Von da aus mußte sich ein ganz anderes Verständnis für die Bildungen der religiösen Geschichte anbahnen, als das hölzerne der vergangenen Zeit. Und Herders eigenes Werk „Vom Geist der Hebräischen Poesie" war der erste geistvolle Versuch dazu. Mythos, Legende und heilige Sage, auch spezifisch religiöse Wiedergabe von wirklich Geschichtlichem erhalten jetzt eine ganz andere Bedeutung als bislang, wo man nur mit Achselzucken daran vorüberzugehen oder eitle Fabeln einer ungebildeten Zeit oder den beliebten Priesterbetrug aus ihnen zu machen wußte. Und nicht nur Schönheit, sondern Wahrheit ist in ihnen zu finden, und deswegen Offenbarung, eine Offenbarung ewiger Wahrheit durch das dunkel und ahnend in irdischen Analogien auffassende Gefühl. Die Lehre Herders fand für de Wette eine tiefere Begründung in Fries' Anthropologie und in seiner Lehre von der religiösen „Symbolik", nach der Mythus, Ritus, Kultusformen Ausdrucksweisen des religiösen Gefühles sind. Dazu kommt der Glaube an Geist und Geisteskraft überhaupt, der jenen Männern aus der Aufklärung und besonders aus der eben verflossenen Zeit des hohen Humanitätsgedankens zufloß (und der bei uns erst allmählich vor der Invasion französischen Positivismus und Materialismus so kläglich vertrocknete). Man traute dem Geiste in der Tat zu, daß er sei „capax infiniti", und dadurch hatte man den Ausgang aus dem Streite aus Supranaturalismus und Naturalismus. Er wurde für die Religion gleichgültig. Denn dieser liegt daran, Gott zu vernehmen und sicher zu sein, daß es Gott selber ist. Ob dieses aber dadurch geschieht, daß der Geist in vereinzelten Stößen aus der suprana-

turalen Sphäre in den Zusammenhang des menschlichen Geisteslebens sich einfügt oder ob er, in den Tiefen des vernünftigen Geistes selber angelegt, aus diesen zu seiner Zeit heraufsteigt und mächtig wird, das ist für Metaphysik und Anthropologie interessant, aber für Religion ganz gleichgültig [1]).

4. Endlich noch ein drittes steht im Hintergrunde. Nämlich die von Lessing zu Herder zur Romantik fortgehende, rein ideale Ueberzeugung, daß die Geschichte selber ein teleologischer Prozeß sei. Dieser Gedanke drückt sich mehr oder minder phantasievoll aus, am phantastischsten in der romantischen Philosophie, die in der Geschichte das allmähliche Zusichselber-Kommen Gottes sehen möchte, nüchterner in der Anschauung, daß sie Bildungsgeschichte des menschlichen Geistes, Reifen und Entwicklung seines eigenen innerlich angelegten Reichtums ist, und zwar so, daß dieses nach göttlicher Notwendigkeit und unter göttlicher Vorsehung geschieht. (So wird die ganze Geschichte zu einem Offenbarungsprozeß, in dem Sinne, wie früher bei der „Ahnung der göttlichen Weltregierung" schon davon die Rede war, s. o. S. 122 [2]].) Dabei dachte man sich die Ausgänge der Entwicklung nicht im möglichst Rohen und Wüsten, wie die heutige von der Zuchtwahllehre bestimmte Anthropologie, sondern im Einfachen und Unentwickelten, und nahm als Analogie der Anfänge des menschlichen Geschlechtes nicht die Zustände der Feuerländer und überhaupt der nach Möglichkeit degenerierten Rassen oder die Gepflogenheiten der Gorillas und Paviane, sondern die Zustände der Kindheit und Unent-

1) Daß in der Theologie sich diese Hinsicht später so sehr wieder verschleiern konnte, hängt zusammen mit dem Schwinden tieferer anthropologischer und philosophischer Allgemeinbildung, die für die Folgezeit unseres Geisteslebens allgemein und für die Theologie ebenso eintrat, und zugleich an der allzubehaglichen und undeutlichen Anbequemung auch jener Theologen und ihrer Schüler an die alte supranaturalistische Terminologie, und an die angebliche „Gemeindetheologie", die auch Schleiermacher zum Vorwurfe zu machen ist und die über die ganze „Vermittlungstheologie" die ihr eigne unsichere Haltung bringt.

2) Auf diese einfachere Ansicht findet sich auch Schleiermacher allmählich durch, nachdem er in den „Reden" anfänglich auch zu phantasievolleren Spekulationen Lust verspürt hatte. (Vgl. Schl. Reden, ed. Otto, S. 63—64.)

wickeltheit des Geisteslebens, wie wir sie unter uns selber finden [1]).

5. In seinen kritischen Untersuchungen zur israelitischen Geschichte hatte de Wette sich die Grundlage zu einer wirklichen Geschichte Israels und seiner Religion geschaffen. Es war von da noch ein weiter Weg zum wirklichen Verständnis, zu Wellhausen und zu Duhms Theologie der Propheten und zu Smends Religionsgeschichte. Vor allem fehlt noch ganz eine lebensvolle Erfassung der Bedeutung des Prophetismus und damit der Entstehung und Art des wirklichen religiösen Gehaltes der A. T. Religion. Die naiven Konstruktionen der Aufklärung wirken noch nach. Mose „führt den Monotheismus ein" [2]), den er vermutlich von den tieferen Spekulationen der Aegypter entlehnt hatte. Er verband ihn mit dem Kultus Jehovahs, der als Stammgott seit Abraham verehrt wurde. Dazu fügte er den religiösen „Symbolismus" der Theokratie, den Mittelpunkt des „Hebraismus". Gesetz, Kultus und Polizei gehen nur teilweise auf ihn zurück und entwickeln sich, ebenso wie der Messianismus erst später. Der „ästhetische Gehalt", d. h. die sich ausdrückenden religiösen Gefühle, werden jedesmal in Schlußkapiteln aufgesucht und nach den drei religiösen Grundgefühlen, wie sie Fries bestimmt hatte, festgestellt. — Das Judentum entsteht aus dem Hebraismus durch Berührung mit dem Parsismus (der „orientalischen Philosophie") nach dem Exil. Jetzt füllt sich der Messianismus mit eschatologischem Gehalte, und die Dämonen-, Seelen- und Jenseitsvorstellungen, wie wir sie dann auch im N. T. finden, bilden sich aus. Schon

1) Womit man der Wahrheit vermutlich näher kam als unsere heutigen Schilderer der „Primitiven" in Biologie so gut wie in Religionsgeschichte. Denn auch die Entwicklungslehre zwingt garnicht, das Brutale und möglichst Wilde an den Anfang zu setzen, wo dann wirklich nicht einzusehen sein würde, wie aus solchen Dornen überhaupt einmal Rosen kommen konnten, sondern nur das Unentfaltete, noch Latente. Und dazu leitet selber schon ein Blick in die untermenschliche Lebenswelt, in der wir doch wahrlich Spuren nicht nur des „Viehischen" und Rohen, sondern vielleicht viel mehr vom „schlafenden Geist" erblicken.

2) Auf den Gedanken einer Entstehung von Religion durch Einführung konnte man in einem Zeitalter kommen, wo tatsächlich die Regierungen die Religionen „einführten".

in der Paradieseserzählung und in den Genealogien hatte er Herübernahme fremder Mythenstoffe gefunden. Bei der Erklärung des Judentumes durch Einwirkungen des Parsentumes ist er ganz abhängig von Herders, auf Perron du Anquetils Uebersetzungen zurückgehende Annahmen. Im palästinischen und im philonischen Typus entfaltet das Judentum sich, und beide werden für das sich entwickelnde Christentum von Bedeutung. Der Wertgehalt der A. T. Religion liegt im „Hebraismus", der von Mose schon wesentlich bestimmt war und von den Propheten gegen überwucherndes Priestertum, gegen Kultwesen und Verunreinigung seines idealen Wesens in Schutz genommen wurde. — Auch das N. T. Geschichtsbild ist in dieser ersten Form seiner Dogmatik noch außerordentlich befangen und unbeholfen. Es gleicht darin Schleiermachers, und nur mit Mühe und ohne daß es je ganz gelingen will, schreiten beide zu einer lebensvolleren fort. Gezeichnet wird Christi Lebensbild wesentlich nach dem zum Teil wunderlich buchstäblich gefaßten zum Teil auch umgedeuteten Johannesevangelium, das als authentische oder doch als relativ sicherste Geschichtsquelle gilt. Mit Johannes schweigt man über Geburtsgeschichte und Kindheit, die für mythisch gehalten werden. Bei seiner Taufe von dem Täufer als Messias bekannt, tritt Jesus von vornherein mit diesem Anspruche in vergeistigtem Sinne auf. Wunder werden erwartet und treten deswegen ein. Der Tod ist nötig, um die geistige Ansicht seiner Messianität durchzusetzen. „Unerwartet für die Jünger und für ihn selbst war das Kreuz nicht tödlich gewesen. Irgend ein wirkliches Ereignis muß stattgefunden haben. Die Zeugnisse sind zu sicher." Was aber? Man schweigt darüber. Anfangs steht ganz deutlich die Scheintodhypothese noch im Hintergrunde. Auch bei Schleiermacher. Später ist es kein gewöhnlicher Scheintot, sondern jene geistige Kraft, durch die Jesus auf Kranke, Sterbende, vielleicht auch auf Gestorbene gewirkt hat und die nun in ihm selber noch so besonders wirksam wird. Oder auch noch etwas anderes, das sich mit der Zeit immer undeutlicher ausspricht, und wobei nur das Bestreben, der biblischen Ueberzeugung und Ausdrucksweise möglichst nahe zu bleiben, klar ist. Pfingsten und Pauli Bekeh-

rung sind „mythisch erzählt".

6. Aber das ist nur der geschichtliche Rahmen. Was ist der Lehrgehalt? — Zunächst ist hierzu zu sagen, daß eben diese sehr anfechtbare Fragestellung nach dem „Lehrgehalte" auch für de Wette der Gesichtspunkt ist, unter dem er seine Dogmatik alten und neuen Testamentes schreibt. Die alte Behandlung der Schullehre, die auch der alte Rationalismus ganz getreulich beibehalten hat, wird hier fortgesetzt, und der oberste Sinn der Geschichte A. und N. Testamentes wird gesehen in dem, was sie lehren.

7. Weiter zur Methode des Buches. — a) Dem Ganzen vorauf geht eine Einleitung rein religionsphilosophischer Natur, die in dem zur Ergänzung geschriebenen Werke „Zur Theologie und Religion" noch wesentlich erweitert wurde. Denn um Religion in ihrer Geschichte auffassen zu können, wie ja im Nachfolgenden geschehen soll, müsse man zunächst wissen, was Religion sei, da man sie ja sonst gar nicht würde auffassen, von Fremdartigem absondern und auf Reinheit und Gültigkeit hin würde prüfen können. Einen solchen Begriff von Religion kann man aber nur durch anthropologische Ableitung gewinnen. Und diese füllt dann den ersten Teil aus. Was hier geboten wird, ist ganz Fries' Religionsphilosophie. Im Vorworte sagt er ausdrücklich, daß „er nur auf die Zustimmung derer rechnen könne, die den tief eindringenden strengen Forschungen desjenigen Philosophen, den er sich zum Führer gewählt habe, Fries, gefolgt sein." Da wir sie haben kennen lernen, so ist über diesen Teil hier nichts zu bemerken. In ihr wird eine allgemeine Bestimmung des Wesens der Religion, der Gemütsvermögen, aus der sie hervorgeht, der Gründe, auf denen ihre eigentümliche Ueberzeugungsweise ruht, gegeben, auch der Maßstäbe, an denen wir in religiöser Hinsicht messen.

b) Interessant ist es nun, zu sehen, wie de Wette das Verhältnis von Philosophie und Theologie bestimmen wird. Daß eine Philosophie mit Anthropologie ihr voraufgehen müsse, zeigt er ganz klar und das ist lange in der Theologie festgehalten[1]),

1) Bei Schleiermacher in der bekannten Form seiner Lehnsätze, im Anfang seiner Glaubenslehre.

kommt auch heute wieder mehr und mehr von links und rechts her zur Anerkennung. Die Bedeutung und Wertung dieser Philosophie kann dann so wachsen, daß die Theologie ins Gedränge kommt, so nämlich, daß man ihr Verhältnis zur andern nicht mehr deutlich anzugeben weiß, oder daß sie wohl gar überhaupt ganz neben der andern zu verschwinden scheint. Und die letztere Wendung liegt besonders nahe, wenn die Philosophie selber so gehaltvoll ist, wie die von Fries, so daß es scheinen kann, als ob sie die Aufgabe der Theologie schon selber mit erfüllt. Es war der Sinn der Religionsphilosophie der Aufklärung gewesen, nicht eine Propädeutik und Einleitung in die nachkommende eigentliche Religionslehre zu geben, sondern diese selber zu sein. Man glaubte teils durch Vergleichung, teils durch rationale Spekulation die Religion selber machen zu können, die „natürliche Religion" nämlich, die mehr sein sollte, als Kanon und Maßstab, sondern eigentlich die Religion selber, die in den „positiven", d. h. in den geschichtlichen Religionen, auch im Christentume, nur verkleidet, auftrat. Und der Sinn der geschichtlichen Behandlung der Religion war dann in der Tat nur der, zu zeigen, wie viel oder wie wenig und wie rein oder getrübt die natürliche Religion in den einzelnen vorkam. Es ist gar keine Frage, daß ungefähr sich die Sache bei de Wette in der ersten Form seiner Dogmatik auch noch so stellt. Was hier als anthropologisch gefundener Begriff der Religion vorangestellt wird, ist sehr viel reicher und umfassender als die „natürliche Religion" der vergangenen Zeit. Aber das Verhältnis von Philosophie und Religionsgeschichte und der auf Grund der Religionsgeschichte, nämlich der biblischen, zu findenden Theologie ist doch der alten Auffassung des Verhältnisses beider sehr ähnlich. Das aber wäre ein sehr überraschendes Verhältnis der Dinge, und auch von seiten der Philosophie mit Argwohn aufzunehmen. Es würde ihr hier etwas zugetraut, was sonst nirgends statt hat. Denn überall ist die Philosophie zwar Wissenschaft von den Prinzipien und geht deswegen jeder einzelnen Wissenschaft vorher, indem sie deren obersten und allgemeinsten Teil, deren Grundbegriffe und Ausgangspunkte bestimmt, aber niemals ist sie selber zugleich auch

die Einzelwissenschaft selbst, die unter solchen Prinzipien dann steht und unter ihnen sich ganz selbständig gestaltet. Naturphilosophie ist nicht selber Naturwissenschaft, sondern davon ganz unterschieden. Geschichtsphilosophie kann nur die obersten Begriffe geben, mit denen die Historie arbeitet, aber keine einzige geschichtliche Erkenntnis selber. Moralphilosophie arbeitet die Allgemeinbegriffe des Guten und Schönen heraus. Aber was selber und im Einzelnen gut und schön ist, das kann man nur durch innere Erfahrung wissen. Und so können wir das richtige Verhältnis schon hier und vorläufig vermuten. Es muß eine Philosophie geben, die jene höchsten, aber wie wir früher schon gesehen haben, ganz abstrakten Begriffe, wie Ewigkeit, Gegensatz des weltlichen Seins gegen überweltliches überhaupt, jene Reihe von Ideen, die in aller Religion nötig und wirksam sind und ohne die sie in dunklen Gefühlen ohne Klarheit und ohne sichere Rechtfertigung vor der Prüfung dämmern müßte, geben. Sodann eine Nachweisung der tieferen Vermögen und ihrer Rechte (auch ihrer Schranken), durch die alles religiöse Erleben erst möglich wird. Die Mannigfaltigkeit aber, die diesen für sich ganz leeren Prinzipien unterzuordnen ist, kann wieder gar nicht die Philosophie geben, sondern nur die Erfahrung, und zwar nicht die Erfahrung des Einzelnen, sondern die „erweiterte Erfahrung", das ist aber die Geschichte, und nicht die Erfahrung von uns Dutzendmenschen, sondern die Erfahrung der Gottbegnadeten und Gottgesandten, der Führer und Mittler, derer, die uns aufnehmen „in die Kräftigkeit und Seligkeit ihres Gottesbewußtseins" und uns geben, was wir nicht haben. Und die Erzählung von diesen Dingen wird dann die Religionswissenschaft sein, die uns heute die Theologie leisten soll. Und ihr gegenüber wird die bloße Religionsphilosophie grade so dürftig sein, wie die Moralphilosophie gegenüber einer lebensvoll entfalteten Ethik.

De Wettes Buch in seiner ersten Auflage ist in dieser Hinsicht noch sehr wenig über die Dogmatik der Aufklärung hinaus. Sein Fehler ist der seiner Vorgänger, daß er in der Entwicklung der biblischen Religion eigentlich auch noch die „Introduktion der Vernunftreligion" sieht, infolge wovon dann das AT. mit schul-

meisterlicher Kritik, und die Verkündigung Jesu zwar mit Lobpreisung aber doch unter Beklemmungen abkommt, das beste aber, nämlich der eigentümliche individuelle Geist sowohl der prophetischen als der Verkündigung Jesu sehr dunkel bleibt. Wäre jene „Introduktion" die Hauptsache, so wäre Platos Timäus mehr wert für die Religion als Jesaias. Denn er hat fraglos die viel „reinereren" Begriffe. Er denkt sich Gott weder als Jehovah noch auf einem Stuhle sitzend noch von schlangenartigen Engelwesen umgeben. Und doch würden wir den Timäus mit leichter Mühe missen können, Jes. Kap. VI aber gar nicht. Woran liegt das und sollte sich hier nicht das Geheimnis des Verhältnisses von Theologie und Philosophie auf eine sehr merkbare Weise andeuten?

Die biblische Theologie des neuen Testamentes bei de Wette bedeutet einen großen Fortschritt über die im Rationalismus übliche Betrachtung, sofern hier ein rein geschichtliches Verständnis gesucht wird und die Autoren nicht durch Verdrehung zu der Dogmatik der Zeit gequält werden, wie das die Schullehre sowohl wie die rationalistische Dogmatik getan hatte. Aber daß ihre Bedeutung in ganz etwas anderem liegt als in der Uebereinstimmung mit den „Ideen", und im Lehren der idealen Ueberzeugungen (diese *lehren* und *introduzieren* sie überhaupt garnicht, sondern sie *setzen* sie *voraus* und appelieren an sie als an das schlechthin selbstverständliche), das wird nicht deutlich. Jesu Bedeutung ist nicht, daß er den Gottesglauben „lehrt", sondern daß er Gotteserlebnis und -Gemeinschaft hat und stiftet und zugleich die Beziehung auf Gott mit einem Gehalte füllt, der in dieser Eigenart sonst einfach nicht da ist. Und die Dogmatik Pauli, deren philosophische Art de Wette rühmen zu müssen meint, ist abstrus, aber das ganz Undogmatische, rein Erlebnismäßige an ihm, sein „Selig durch die Gnade" können wir nicht entbehren und ist durch Religionsphilosophie nicht deduzierbar. —

„Bei der Dogmatik, worunter wir hier eine gelehrte von „philosophischer Reflexion geleitete Zusammenstellung der ganzen „christlichen Glaubenslehre vorstellen, kommt es auf dreierlei an:

„1) auf die historische Auffassung der christlichen Glaubenslehre, „2) auf die methodische Behandlung und Anordnung dieses histo„rischen Stoffes, 3) auf die philosophische Kritik oder die Zurück„führung derselben auf allgemeine Gesetze der menschlichen Natur". So bestimmt de Wette im Eingang des 2. Teiles die Aufgabe der Dogmatik. Das Verhältnis von Theologie und Philosophie, wie er sichs denkt, wäre also dieses. Zunächst hat die Theologie als eine rein historische Disziplin die christliche Glaubenslehre als geschichtlich gewordene und gegebene darzustellen. Darnach hat die Kritik einzusetzen um festzustellen, ob und in wiefern sie gültig ist. Dies hat so zu geschehen, daß man sie „zurückführt" auf allgemeine Gesetze der menschlichen Natur, das heißt auf Anthropologie. Diese Bestimmung ist bedeutsam und, wenn von Fehlern befreit, wirklich ungefähr das Programm theologischer Arbeit und zugleich des Verhältnisses von Theologie als Religionslehre zur Religionsphilosophie. Nicht das kann ihre Aufgabe sein, zunächst aus eigenem Kopfe die „richtige Religion" zu machen, um dann auszuprobieren, welche geschichtlichen Religionsformen rein und welche unrein damit übereinstimmen, und dann etwa noch den Versuch zu machen, sich das System, in dem man zufällig groß geworden ist, darnach nach Möglichkeit zu adjustieren. Sondern der Ausgang kann immer nur die geschichtliche konkrete Wirklichkeit sein. Darum ist Punkt 1) des Programmes auf dem richtigen Wege, aber zugleich unzulänglich. Denn die „Glaubenslehre" ist jedenfalls nur ein Teil und in der Tat garnicht der hauptsächliche an dem Wirklichkeitsgehalte der christlichen Religion. Um einen tiefen und umfassenden Einblick in das Ganze derselben, in ihre Ausgänge und in ihre Entfaltungen, zugleich um einen Einblick in das Aehnliche und Verwandte, und so um ein Verständnis des Christentums im Zusammenhange von Religion überhaupt ist es zu tun. Schon dabei setzt Kritik mit ein und Wesentliches und Zufälliges, Ewiges und Vergängliches fängt an sich zu sondern. Dieser Arbeit aber kommt dann von anderer Seite her die philosophische Anthropologie entgegen. Ihre Aufgabe kann man sehr wohl bezeichnen als „Zurückführung auf allgemeine Gesetze der menschlichen Na-

tur", wenn darunter nicht verstanden werden soll Auflösung des geschichtlich Aufgefaßten in ein a priori und rational zu konstruierendes, was mit dem Feinsten und Tiefsten in der Religion grade am wenigsten gelingen kann, sondern wenn es heißen soll Aufsuchung der Vermögen des menschlichen Geistes, durch die ihm Religion und religiöse Gewißheit gegeben werden kann, Aufsuchung der Quellen im Geiste, aus denen sie entspringen kann, und Ausfindigmachung der verborgenen Maßstäbe, an denen wir im Religiösen messen und nach Gültig oder Ungültig, nach höherem oder niedrigerem Werte einschätzen und durch die sich uns Einstimmung oder Ablehnung vollzieht. Eine derartige Arbeit muß besonders auch, dunkler oder bewußter, vollzogen sein, sobald man versucht, das bunte Gebiet der allgemeinen Religionsgeschichte zu durchwandern, wenn anders man nicht führerlos ins Uferlose geraten will.

8. Die Theologie, die de Wette dann im folgenden gibt, bleibt noch sehr unbefriedigend. Er wiederholt in sehr knappem Auszuge das scholastische lutherische Schulsystem — hätte er noch wenigstens versucht, Luthers Christentum selber lebensvoll aufzufassen und zur Grundlage seiner Kritik zu machen — und bemüht sich, wie im Theodor mit der Rechtfertigungslehre, so hier nach einander mit den Einzellehren eines im Grunde ihm doch fremden Systems, ihnen „einen guten Sinn" abzugewinnen, ohne doch eigentlich im Zentrum dieser Lehre, von dem wirklich alles überhaupt erst einen Sinn erhält sich zu befinden, nämlich in der gewaltigen kirchlichen Gnadenlehre. Es hat deshalb auch wenig Wert, mit seinen einzelnen Ausgleichsversuchen mit der Lehre über Schrift, Inspiration, Trinität, Christi Person und Werk sich zu befassen, so gute Einzelheiten dabei auch mit unterlaufen. — Die Ausgabe von 1818 bedeutet einen wesentlichen Fortschritt. Stand die erste doch eigentlich dem Typus der rationalistischen Dogmatik näher, so ist diese zweite und die ihr ganz gleiche dritte (und dann vollends „das Wesen des christlichen Glaubens vom Standpunkte des Glaubens" von 1846) typisch für die neue Theologie der Vermittlung. Zwar ein wirklich geschichtliches und deshalb auch erst tieferes Verständnis der a. t.

prophetischen Religion wird auch hier nicht gefunden. Es bleibt hier bei dem ersten dürftigen schematischen Aufriß, und deutlich bleibt immer etwas von der Abneigung der Aufklärung gegen das AT. stehen, die sich sträubte in den Taten und Meinungen Jakobs und Davids Vorbilder für die Vernunft wiederzuerkennen. (Auch Schleiermacher hat nie ein inneres Verhältnis zu ihm gewonnen. Das ist wohl auch nur möglich, wenn man es wie die Tradition spiritualisiert, oder wenn man das geschichtliche Verständnis des Jahvismus und Prophetismus gewinnt, wovon jene Zeit noch fern war.) Aber die Auffassung von der christlichen Religion, vom Neuen Testamente und der kirchlichen Lehre gewinnt nun doch eigenen Gehalt, wird reich und warm. Allerdings ergibt das nicht einen wirklich triebkräftigen Ansatz zu einer zukunftsreichen selbständigen Lehrbildung. Denn wie wir noch zu sagen haben, fehlte es doch an einer wirklich eigenen Mitte, und dazu war die historische Grundlage, auf die man aufsetzte, eigentlich die alte, nämlich das vierte Evangelium, und war das stille Ziel doch möglichste Angleichung an die „Kirchenlehre", d. h. an das Schulsystem, für die de Wette von der Friesschen Lehre der „Ahnung" und der „ästhetisch-symbolischen Bedeutung" bald einen zu ergiebigen Gebrauch macht. Bedeutsam bereichert ist die religionsphilosophische Einleitung, die umfassender, methodischer und dienlicher ist als die „Lehnsätze", die Schleiermacher seiner Glaubenslehre vorhergehen läßt. Hier war wirklich ein Keim gegeben, der nicht hätte absterben dürfen, wenn die folgende theologische Systematik sich die wissenschaftliche Höhenlage sichern wollte. Aber die Begabung für jene aus der mathematischen Schulung des Geistes der Aufklärung stammende penible, sichere, begrifflich feste Ausmittelung und Behandlung der Probleme und für die feine Analyse, wie sie Kant in den Kritiken getrieben hatte, und jene wahrhafte Geistrichkeit, die nicht darin besteht, Einfälle zu haben, sondern das in der Sache wirklich liegende Problem wahrhaft und rein aufzufassen und „Methoden" zu finden zur Lösung, ging verloren. Und so kam diese Arbeit wenig vom Fleck. Eklektisches Verfahren, Unsicherheit in der Methode, Zusammendenken in sich verschiedener Ge-

dankenkreise, die ganze neue Mühsal um Natürlich und Uebernatürlich, weit spannende Allgemeinbildung, aber keine feste philosophische Grundlage, nach anderer Seite das gelehrte Spiel, die Inhalte der Gemeindepredigt zum „System" zu erheben und mit bedeutend-dunklen Termini wichtig zu tun, oder aber mit vielem Scharfsinn die Minutien der Schullehre, bzw. auch die Phantasien Schellingscher Kosmogonie (bis zur Weltenschlacke) aus dem „wiedergebornen Bewußtsein" abzuleiten, bezeichnen die folgende Entwicklung. Kein Wunder, daß eine so straff zentrierte Natur wie Ritschl sich von dieser Art Betrieb der Sache entschlossen abwandte und mit der kräftigen Einseitigkeit des Willens zum Einheitlichen, Deutlichen und Geschlossenen eine Lehre formte, die dann allerdings mehr als anregende und erfrischende Aeußerung einer kernig frommen Persönlichkeit denn als nach wissenschaftlichen Methoden und Maßstäben gefundene Darstellung des Wesens der christlichen Religion oder der Religion überhaupt gelten kann, und kein Wunder, daß man andererseits ohne viele Umstände ins Haus der Väter wieder einzog und sich mit Kompendien begnügte, die reich sind an Zitaten aus den alten Lehrern, das großgedruckte Eigene aber nach Umfang und Inhalt auf dem Mindestmaße halten — sehr mit Recht, da alles zu Sagende bei den Vätern in der Tat schon viel besser steht. —

9. Das Religionsphilosophische seiner Dogmatik hat de Wette in den beiden Büchern ausführlicher entwickelt: Ueber Religion und Theologie, 1815 und 1821. Und in „Ueber die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluß auf das Leben, 1827. Die erstere Schrift verdiente eine Neuherausgabe. In frischer zügiger und allgemein verständlicher Weise entwickelt sie zunächst, ganz Fries folgend aber in lebendigster eigener Aneignung, Idee und Wesen der Religion. Der selbständige und freie Geist, der ihn nie verlassen hat, liegt über dem Ganzen und gibt ihm sein männliches Gepräge. Auch die neue Kirchlichkeit jener Männer war ja nicht eine neue Beugung unter ein altes Joch sondern ging hervor aus freier Liebe, und darum lebt in ihr immer der freie Geist: „... Soll jetzt noch Götze über Lessing den Sieg davon tragen, dann laßt uns den Traum

einer Fortbildung des Menschengeschlechtes aufgeben, dann sind wir bestimmt, uns auf einem Kreise herum zu drehen, und am besten wäre es dann, auf dem Flecke stillzustehen". Drei Ueberzeugungsweisen des Menschen gibt es; die durch das Wissen, die durch den Glauben, die durch das Gefühl („Ahnung", im ästhetischen Urteil sich äußernd). Folgerichtig wird die Lehre von der Welt des Wissens ausgeführt, die den Supranaturalismus aus der Welt der Erscheinung ausschließt. Und nie hat de Wette hierin etwas nachgelassen. — Die Ideen des Glaubens, an sich kalt und formal, erhalten ihren Inhalt und geben so Religion durch das Praktische des Geistes und durch das religiöse Gefühl. In diesem lebt sie erst eigentlich und *erlebt* sie die Welt des Glaubens. „Nur im Gefühle, nach dem Gesetze der Ahnung, daß das Ewige im Zeitlichen zur Erscheinung kommt, können wir die Dinge unter die religiösen Ideen unterordnen". „Ein Gefühls- oder ästhetisches Urteil ist ein solches, welches die Unterordnung des Besonderen unter eine nach Begriffen unaussprechliche Regel macht, im Gegensatze des *verständigen* Urteils, welches nach einer bestimmten Regel geschieht". (Dogm.[3] S. 17.) Wie Fries so wirft man um dieser Definition willen auch de Wette „Aesthetisierung der Religion" vor. Das ist ein fast drolliger Mißverstand. Denn „ästhetisch" tritt auch hier einfach in Gegensatz zu logisch und bezeichnet eine der logischen entgegengesetzte Urteilsweise durch Gefühl überhaupt, nämlich eine solche, die nicht durch Unterordnung unter Begriffe geschieht. Man setze nur immer Gefühlsurteil, so wird die Sache gleich klar. Ein solches hat seine Art z. B. darin, daß es keines Beweises, keiner logischen Ueberführung fähig ist, sondern ohne Beweis, „frei", erfolgt: die Ueberführung dabei geschieht durch innere Anmutung. Und daß alle eigentlichen religiösen Urteile das sind, unterliegt doch wohl keiner Frage. — Die drei wesentlichen Formen des religiösen Gefühls sind die Stimmung der „Begeisterung", die der frommen Erhobenheit (Enthusiasmus), der Demut und Ergebung, und zuletzt die der Andacht und Anbetung, in der wir „die Ahnung der heiligen Allmacht und des Geistes Gottes im Wesen der Dinge zu erfassen, die Spuren

der göttlichen Weltregierung zu erspähen, Gottes Stimme in unserem Innern zu vernehmen suchen". Das letztere ist das Prinzip der Offenbarung in der Geschichte, und alle drei zusammen sind gewiß eine viel reichere und wahrere Entfaltung des frommen Gefühles als Schleiermachers schlechthinige Abhängigkeit, die im dritten mitbefaßt, zugleich aber selber viel tiefer aufgefaßt ist.

b) Zum Verständnisse des Wesens der Religion gehört, daß man sich klar mache, was man eigentlich mit ihr will, was ihre Bedeutung für unser geistiges Leben sei. In der Folge wird diese Frage gradezu zum methodischen Ausgangspunkte, um sich über ihr Wesen zu verständigen. Schleiermacher hatte diese Frage selber in der ersten seiner „Reden" gestellt und damit beantwortet, daß sie uns not sei als höchstes und abschließendes Moment der Menschheit. Wer die Frage als richtige anerkennt, muß sie eigentlich an den Anfang der Untersuchung über das Wesen der Religion stellen und die ganze Methode durch sie bestimmen. De Wette bringt sie am Schlusse, in § 33, und ausführlicher wärmer und anziehender in R. Th.^{2} S. 50 ff. Der Wert der Rel. ist der, daß sie nach Seiten der Erkenntnis dem Menschen das Rätsel des Lebens löst. Nach Seiten des Handelns, daß sie gegenüber den unstäten Anreizungen der Sinnenwelt Freiheit und Ruhe des Handelns gibt durch das tiefe heilige Gefühl der Liebe, das sie nährt, und dadurch, daß sie im Wirrwarr der irdischen Zwecke ihm ahnend den ewigen zeigt, dem er nun in den irdischen Zwecken zu dienen sucht, und allgemein, daß sie ihm über Schicksal, Ungemach und Mißlingen den ewigen Trost gibt." — Das sind aus der Sprache der Erbauung unmethodisch aufgenommene Bestimmungen, und das Ganze fast nur erst eine Gelegenheitsbemerkung. Immerhin ist der Punkt bezeichnet, der in der Religionsforschung den Angelpunkt macht.

c) Wie wird die Religion, die der Anlage nach bestimmt ist, wirklich? In der religiösen Gemeinschaft. So fügt nun die zweite Auflage der Dogmatik hinzu. Hier zeigt sich der Einschlag, den Theodor von „Härtling" empfangen haben sollte, und der in der ersten Auflage noch rudimentär ist. Was einzeln an

Vorstellung und Gefühl aus dem Innern aufbricht, das teilt sich mit, wird gemeiner Besitz, bildet eine Gemeinschaft, in der es sich speichert, vererbt und beständig mehrt. So wird ein Zusammenhang, in dem sich nun Religion geschichtlich ausbilden, Form gewinnen kann und in dem nun auch Platz und Wirkungssphäre ist für das Auftreten einzelner Ueberragender, in denen die religiöse Anlage sich immer voller offenbart, sodaß auch fortgebildet, neu geschaffen und höher gestiegen wird. Jede aus dieser Tiefe in das Mittelbare der Sprache und Symbolik hervorgehobene wahre religiöse Idee können wir Offenbarung nennen, weil sie aus dem Unmittelbaren (der inneren Offenbarung) stammt und das Hervorheben derselben nicht ohne den die Willkür der Betrachtung und Nachbildung leitenden und vor Mißgriffen bewahrenden Geist Gottes in der Vernunft und nicht ohne das Gefühl der Abhängigkeit von einem Höheren geschehen kann. Hiervon ist eine Stufenleiter denkbar. Diejenige Offenbarung aber, die dem Menschen das in ihm liegende Göttliche im vollkommenen Bilde abspiegelt und ihm das reinste Bewußtsein seiner selbst gibt, wird von allen, die durch eine gewisse Ausbildung dazu vorbereitet sind, anerkannt werden können und für die letzte und abschließende gelten. In ihr wird der göttliche Verstand (Logos) selber zum Menschengeschlechte herabgestiegen sein, weil der menschliche Verstand zur freien selbständigen Entwicklung gebracht ist. Fortan wird nur der göttliche Geist im Menschen walten, um ihm diese Offenbarung zu deuten und mit der inneren zu vermählen, aber neue Gottesgesandte werden nicht mehr hervortreten. So vermählt sich der Supranaturalismus, der eigentlich die richtige Ansicht, nämlich die ideale des gläubigen Gefühls meint, mit dem Naturalismus, der auf eine natürliche rein geschichtliche Verstandesansicht der Religion ausgeht, zum Rationalismus, zu dem sich in dieser vertieften Form de Wette ausdrücklich bekennt. Nur Mangel an Selbstverständigung über die Natur des menschlichen Geistes ist es, wenn man die Offenbarung der Vernunft entgegensetzt, das Göttliche in der Vernunft leugnet und die Fehlbarkeit des Verstandes der unfehlbaren Vernunft aufbürdet. Vernunft ist ja das reine untrügliche Vernehmen der ewigen Wahrheit selber und

kann an sich nicht täuschen. Nur beim Aufnehmen seiner unmittelbaren Erkenntnis in das Bewußtsein durch den Verstand und durch dessen Fehlsamkeit kommt das „Menschenwerk" zustande im Gegensatz zum Gotteswerk. So auch entstehen, durch Trübung dessen, was im religiösen Wahrheitsgefühl sich hin und her rein in der Menschheitsentwicklung regt, Zerrbild, Verunreinigung, groteske Verzerrung, wie sie die Religions- und Kultgeschichte aufweist, die ἐθελοθρησκεια, der „willkürliche Gottesdienst", das Afterbild der Religion in Paganismus und Aberglaube. — De Wette ist, wie sich zeigt, sehr weit entfernt von der bequemen Devise, mit der man auch wohl Religionsgeschichte zu machen versucht: „omnia humana et divina omnia". Und seine Religionsphilosophie gab ihm die gute Möglichkeit, den richtigen Gedanken der alten Offenbarungslehre von der absoluten göttlichen Norm, die dem Treiben menschlichen Meinens schlechthin überlegen ist und von den Relativitäten der „Evolution" nicht berührt wird, festzuhalten.

d) „Dogmen" entstehen in einer religiösen Gemeinschaft, indem religiöse Ideen lehrhaft und zur Mitteilung aufgefaßt werden. Sie können streng genommen nur „negativ" sein, da alles Positive nur im adäquat nicht aussprechbaren Gefühle aufgefaßt wird. Das Ausdrucksmittel des frommen Gefühls ist das Bild (Sohn, Vater, Kinder, Reich Gottes, Gott als Stammesherr . . .), sein Ausdruck ist also immer symbolisch-analogisch und darum „schwebend" und kann selber nur wieder durch das Gefühl richtig aufgefaßt werden. Sein reinster Ausdruck ist die symbolische Handlung in Kult und Zeremonie — darum treibt Religion solche immer notwendig hervor — und die dichterisch-künstlerische Darstellung im Hymnus und in religiöser Musik. Auch Mythus und heilige Sage haben hier ihre Wurzel. — In der Lehrgestaltung aber gehen Dogma und analogischer Ausdruck des Gefühls ineinander und aus der nachkommenden rein verstandesmäßigen Behandlung derselben entsteht dann die scholastische Form der Schullehre, gegen die die rationalistische Kritik sich mit Recht richten mußte, dabei aber selber in den gleichen Fehler verfiel und ebenfalls aus einer rein verstandesmäßigen Auffassung heraus mit der scholastischen Form auch den „ideal-ästhetischen Gehalt" verwarf.

e) Der zweite Abschnitt von Ueber Rel. u. Theol. macht den Uebergang zur Theologie. Er verlangt, daß die Theologie philosophischen Geist haben solle und zeigt sehr einleuchtend den Vorzug der Friesschen Philosophie vor andern für die Theologie. Sehr gut zeigt er, daß die gnostische Philosophie der neumodischen Identitätsphilosophie ihr eigentlich ihren eigenen Geist ausgesaugt haben und sie mit im Grunde unreligiösen Vorstellungen anfüllen, indem sie die religiösen Vorstellungen als Allegorien für ganz andere Inhalte brauchen. Die kritische Philosophie aber — das ist die Kantisch-Friessche — stellt nicht ein System der Religionslehre auf, deren Lehren sie ins Christentum hineinträgt; sie unterwirft auch nicht die Theologie ihrer Herrschaft, sondern sie weist nur die Prinzipien auf, auf denen sich die Theologie dann frei entfalten soll. Er will durchaus keine „magere philosophische Dogmatik" sondern eine eigene reiche volle christliche Glaubenslehre. Und bei seiner Darstellung ist es durchaus seine Absicht — die ihm auch in weitem Maße gelingt — mehr zu geben als jene Wiederentdeckung einer philosophisch zuvor angefertigten „natürlichen Religion" hinter ihren verschiedenen geschichtlichen Masken. Aber eine sichere Lösung findet er doch nicht. Und mit Sicherheit hat er sich nicht einmal das Problem ganz klar gemacht. Seiner Auflösung ist er an einer viel späteren Stelle und fast nur ganz gelegentlich nahe. Er sagt S. 205: „. . . . so muß noch eine besondere Betrachtungsart hinzukommen, welche sich auf den *charakteristischen Unterschied* einer jeden Religion gründet". Dieser bestehe *nicht* darin, daß das allgemeine Wesen der Religion überhaupt zufällig hier reiner dort dunkler, hier gebildeter dort mythischer aufgefaßt worden sei. Das begründe nur einen relativen Unterschied, der auch in der Geschichte einer Religion selber immer vorkomme. Die wahre Eigentümlichkeit müsse in einem Prinzip liegen, das gleichsam den inneren Kern der betreffenden Religion ausmache. Dieses Prinzip stellt er nun auf[1]) und ganz richtig sagt er, worauf er eigentlich längst schon im prinzipiellen Teile seiner Lehre hätte kommen müssen, daß

1) Und zwar als Material- und Formalprinzip. — Ob diese Scheidung, die so langehin Schule machte, von hier stammt?

solch Prinzip „ästhetisch-idealen Gehaltes" sein müsse und ganz in dem, was der Ahnung gehöre, liegen müsse. „Diese ist nämlich individuell und obschon auf einer allgemeinen Grundlage ruhend, eigentümlicher Gestaltung fähig". Obgleich dieser Gedanke ganz rein und fast notwendig von der friesischen Lehre aus zu finden war, ist es doch wohl sicher anzunehmen, daß de Wette hier von Schleiermacher abhängig ist. Die geistvollste Entdeckung, die Schleiermacher in seinen Reden überhaupt gemacht hat, ist die von der individuellen Gestaltung der Religion in der Geschichte. (Rede V.) Dadurch kam er erst so entschieden über die bisherige Religionslehre hinaus und der geschichtlichen Tatsache der Religion erst wirklich nahe. Denn nichts lehrt die Religionsvergleichung deutlicher, als das qualitative Verschiedensein der Religionen auf ihren höheren Stufen. Es gibt überhaupt wohl nichts, was Mensch von Mensch innerlichst so unterscheidet, nicht Rasse, nicht Klima und nicht Lebenshaltung, als seine Religion. Es macht einen anderen Menschen, ob man das ewige Wesen faßt und in sich erlebt als ein allmächtiges Karma, das von Geburt zu Geburt drängt, zu immer neuer Qual des Lebensdurstes, und wo das Heil erscheint in seligem Erlöschen des Seinsverlangens, und einen andern, ob es erlebt wird als Gesetzeswächter, mit dem das eigene Leben geführt wird als ein Kontokorrent in „guten Werken", und wieder einen ganz anderen, der es erlebt als den „Vater Jesu Christi", und das Heil als den Besitz der ewigen Liebe selber und der nichts weiß von der großen Not der Werkeplage, vom „Gesetz" und der moralischen Dressur, weil er, im Innersten dem Höchsten einig, aus freiem Triebe das Rechte tut. Und es ist klar, daß damit zugleich Lebensschätzung, Sinn und Aufgabe des Lebens, das heißt aber auch das Ethos eines jeden so unterschiedenen ganz individuell und anders sich gestalten muß. So tritt Religion gegen Religion, und die „natürliche Religion" ist immer nur da, wo der eigene Geist einer echten verdampft ist, als deren meist ziemlich schaler Rückstand. Für diese Tatsache nun, bei der das Feinere der vergleichenden Religionsgeschichte überhaupt erst angeht, hatte die Friessche Lehre vom „Gefühl" eigentlich den denkbar besten Schlüssel. Alle diese

Grunderlebnisse des Ewigen sind ja „freie Urteile" des „ahnenden" Gefühles, das dazu frei sich seine eigene „Symbolik" d. h. seinen Bezeichnungs- und Vorstellungskreis erschafft. Und wo ein solches aufgetreten ist, da teilt es sich nicht mit durch begrifflich räsonierende Ueberführung, sondern gleichfalls durch Wirkung auf die „freie Urteilskraft", und doch mutet sie der, der sie hat, jedem mit objektiver Gültigkeit zu, wie bei jedem andern „ästhetischen Urteil". — Schleiermacher hatte hiervon in seiner Anfängerschrift einen klaren Eindruck. Und daß de Wette hierin von ihm abhängt, ist wohl auch daraus klar, daß er nun das Prinzip des Christentums ganz ebenso und zugleich ebenso unrichtig bestimmt, wie Schleiermacher an derselben Stelle, nämlich als das Prinzip der „Erlösung". Unrichtig offenbar und einseitig, denn dieses Prinzip ist dem Christentume in seiner Allgemeinheit nicht eigentümlich, da die großen Religionen des Ostens ja alle durchaus auch Erlösungsreligionen sind, ja da dieses Moment eigentlich der Religion immer anhaftet, wo sie deutlicher gestaltet heraustritt. Religion ist eigentlich immer Erlösungsreligion. Das Prinzip des Christentumes, die unerfindbare und undeduzierbare Sonderart des „Geistes Christi" und des „in Christo Seins" läßt sich so wenig wie das einer andern Religion mit einem geschwinden Schlagworte hinpfahlen, sondern will in der Geschichte seiner Entstehung und Ausgestaltung selber „fühlend" aufgefaßt sein, wie alles Individuelle. Und es so auffassen und darnach es wiedergeben so gut das gehen mag, das ist christliche Theologie, eine Sache, die dann allerdings nicht in scholastischen „Dogmatiken", mit Mühe vielleicht in einer „Glaubenslehre" gelingen mag. — So muß es dann in der Tat Religionswissenschaft im allgemeinen und eine vom Christentume im besondern geben. Und sie wird sich von der Religionsphilosophie sehr bestimmt abgrenzen, so notwendig sie sie voraussetzt und durch sie überhaupt erst eine strengere wissenschaftliche Haltung gewinnt.

Daß Fries selber nicht dieses Verhältnis genauer auffaßte, ist nicht verwunderlich. Bei de Wette ist es verwunderlicher. Und es liegt wohl mit daran, daß im Stillen doch wieder bei ihm die alte dogmatische Auffassung nachwirkt, die eigentlich im Christentume die Religion sah, überall anderswo aber nur die

undeutliche Vorstufe, auf der nicht wirklich eigenes gebildet ist. Wer Christ ist, glaubt auch, daß das Christentum seinem geistigen Gehalte nach die schlechterdings höchste Art von Religion unter Menschen ist. Aber Religion gibt es außer ihm, und wirkliche Religion. Und es kann gegen das Christentum einen Widerstand geben, der selber aus religiösen Gründen geleistet wird, was nicht möglich wäre, wenn es selber der Generalnenner wäre, in dem alle Religionen aufgingen. Auch vermag es keineswegs — wie man sich wohl vorstellt, damit aber seine charaktervoll geschlossene Eigenart grade gefährdet — einfach alles, was an wirklich echt religiösem Fühlen sich auf anderen Stufen findet, einfach in sich aufzunehmen. Im Gegenteil, um dem höchsten zu dienen, stößt es Götter vom Stuhl, die nicht „Nichtse" sind[1]).

f) Das Verhältnis von Religionsphilosophie zu Religionsgeschichte gibt de Wette S. 198 noch einmal selber sehr klar an. Will man die Geschichte einer Sache geben, so muß man doch zunächst wissen, von welcher denn. Man muß den Begriff der Sache zuvor haben. Z. B. um die Geschichte des Ackerbaues zu schreiben, muß man wissen, was man mit Ackerbau meint. So ist es auch mit der Religionsgeschichte. Ihr Prinzip ist die Idee der Religion. Und die muß ich zuvor haben, wenn ich nicht pfadlos im Geschehenen herumirren soll. Das nun ist ge-

---

1) Uebrigens hat Schleiermacher selber von seiner glücklichen Entdeckung in den Reden, wie von so manchen anderen Guten, was darin stand, später eigentlich keine Anwendung gemacht. An seinem späteren einsilbigen Abhängigkeitsgefühle war nur mit Gewaltsamkeit und nur auf ganz anderem Wege ein „principium individuationis" anzubringen. Dazu ist der Ausdruck „positiv", den er für die geschichtlichen Sonderformen der Religion wieder einführt, falsch. Unter „positiv" hatte der Rationalismus das durch Satzung geltende im Gegensatze zu dem durch Natur und Vernunft Geltenden verstanden, entsprechend dem Ursinn dieser Worte, wie ihn seinerzeit die Sophisten in „φύσει" und „θέσει" geprägt hatten. Das Prinzip aber der von Schleiermacher sogenannten positiven Religion ist selber durchaus aller Satzung und allem durch Autorität Geltenden entgegengesetzt und gerade die ratio selber, die auch jene bei ihrer „natürlichen Religion" meinten, nur in der Hinsicht, wie sie zugleich auch Prinzip des Individuellen ist.

wiß Sache der „Anthropologie". Und grade durch das Beispiel vom Ackerbau wird jetzt das Verhältnis von Religionsphilosophie zu Religionswissenschaft sehr gut aufgefaßt. Der zuvor aufgefaßte Begriff davon, den ich als Ausgangspunkt und Führer notwendig brauche, nützt mir natürlich noch gar nichts, um sagen zu können, was es an Ackerbau in der Welt gegeben hat, welche Formen davon möglich sind, wie diese zu einander sich verhalten und was im konkreten Einzelfalle als Ackerbau zu gelten hat, das heißt, welche seiner möglichen Formen die gültige ist. Aber nach dieser Seite hin wendet de Wette eben sein eigenes Beispiel nur unsicher an. Um so wichtiger ist seine Erkenntnis, daß auch in der Dogmengeschichte ein sich entwickelndes Einheitliches zu Grunde liegt, wodurch er den bisherigen Pragmatismus und das bloß Beschreibend-Chronikhafte der dogmengeschichtlichen Darstellung beseitigt. „Jede Geschichte stellt in der Mannigfaltigkeit eine Einheit dar, in der Entwicklung ein sich Entwickelndes, welches im Wechsel Bestand hat" (S. 197). Und unübertrefflich ist seine Maxime von S. 212, „Der Dogmenhistoriker wird sich überall die Aufgabe einer religiösen Psychologie zu stellen haben, welche in die innere Werkstätte der religiösen Ansichten eindringt und die Entstehung derselben im Gemüte aufzeigt: eine Forschung, welche, eben weil sie die Religion als etwas werdendes und schwebendes auffassen soll, den feinsten Sinn für die Religion, die innigste Vertrautheit mit ihrem wahren Wesen voraussetzt, und darum freilich nicht jedermanns Sache ist."

g) Bei seiner Einzeldarstellung der Dogmen, seiner Kritik und modifizierten Herübernahme folgen wir ihm nicht. Wenn man einmal den Schlüssel in der Hand hat, kann man das sich eigentlich alles selber machen. Bei vielen guten und wahren Bemerkungen fehlt eben doch die feste eigene Mitte und darum ein eigener Leitfaden zur Lehrbildung. Er folgt den Schritten des Schulsystems und zeigt, welch guten Sinn das habe, wenn man es recht verstehe. Dabei gibt sich nichts aus einem Gusse. Zugleich aber ergibt sich das, was man später „Verquickung von Metaphysik und Religion nannte". de Wette „entdeckt" auch den „guten Sinn", nämlich den philosophisch brauchbaren Gehalt mancher Dogmen,

z. B. der Trinität oder der Auferstehung [1]). Indem derartige Dinge nun mitten in der Darstellung der Religionslehre selber stehen bleiben, werden jene fatalen „Systeme" vorbereitet, die die rein religiöse Darstellung aufs neue mit den Sanden der Spekulation überschwemmen, und die schließlich besseren Aufschluß geben über die Aeonenreihe als über das Heil der Seele. Allerdings ist es falsch, daß Religion ohne Metaphysik sei. Aber das ist ja vielleicht der größte Gewinn der Einsicht, daß Theologie eine Philosophie *voraussetzt*, daß man nun weiß, wohin man die letztere zu bringen hat. Tertullian machte sich Sorgen darüber, wem in der Auferstehung das Haar in der Perrücke zukomme, dem Träger der Perrücke oder dem Produzenten des Haares. Die Philosophen seiner Tage würden über diese naive Metaphysik gelacht haben. Ihre Metaphysik war besser als seine, aber seine Religion war besser als ihre. Es muß doch möglich sein, jede für sich aufzufassen und an getrennten Orten darzustellen [2]).

XIV.

De Wette's Sittenlehre.

1. Verhältnis der philosophischen zur theologischen Ethik nach de Wette. — 2. Berichtigung.

1819 erschien de Wettes „Christliche Sittenlehre" (3 Bände, in Band II die Geschichte der christlichen Ethik). Er widmete sie Fries mit den Worten: „Empfange hier, mein Freund, die

1) Seele ist nicht vorstellbar ohne ein Organ und das ist dann eben der „geistliche Leib" des Mythos.

2) In anziehender Weise, bis heute lehrreich, tief und mit erweiterter geschichtlicher Erfahrung hat De Wette seine Anschauungen von Wesen, Geschichte und Bedeutung der Religion in späteren Jahren wiedergegeben in seinem „Ueber die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsform und ihren Einfluß auf das Leben, 1827. Alles ist hier reifer und runder geworden und bietet sich ohne die Schwerfälligkeiten eines Lehrbuches. Doch ist im Grundsätzlichen nichts verändert und auch seine späte Glaubenslehre: Das Wesen des christlichen Glaubens vom Standpunkte des Glaubens", 1846, hat nur im engeren dogmatischen Sinne Interesse für die allmählich fortgeschrittene Ausgestaltung der Einzellehren.

Zueignung eines Werkes, dessen wissenschaftliche Eigentümlichkeit dir angehört . . . Du hast mir den Weg der praktischen Spekulation und der sittlichen Geschichtsbeurteilung gezeigt und mich zwischen den Einseitigkeiten und Verirrungen unseres Zeitalters hindurch zum Ziele echter Wissenschaft geführt. Indessen wirst du in dieser christlichen Sittenlehre doch nicht bloß deine philosophische Sittenlehre, in biblische Ausdrücke übersetzt, wiederfinden, sondern ein unabhängiges theologisches Lehrgebäude. Jenes wirst du auch nicht erwarten, da niemand besser als du weiß und gelehrt hat, daß zwischen den Gesetzen und Idealen der Wissenschaft und den geschichtlichen Verwirklichungen derselben ein Unterschied besteht, dessen Vernachlässigung bei einseitiger rationalistischer Ansicht sich schwer rächt. Und so laß uns fortfahren, in Uebereinstimmung mit einander, jedoch ein jeder auf dem Standpunkte seines wissenschaftlichen Berufes, du mit der Unabhängigkeit des philosophischen Denkens, ich im Dienste der Geschichte und Kirche, die Lehre der ewigen Wahrheit zu verkündigen." Was ist dieses „die Lehre der ewigen Wahrheit im Dienste der Geschichte und Kirche verkündigen"? Mit anderen Worten, was ist ihm das Verhältnis von philosophischer und theologischer Ethik, oder besser ausgedrückt, das Verhältnis von Ethik überhaupt zu religiöser und speziell zu christlich-religiöser Ethik? Damit wiederholt sich noch einmal in besonderer Wendung die Frage nach dem Verhältnisse von Philosophie und Theologie.

1. Das Verhältnis von Religion und Ethik wird zunächst ganz nach Fries bestimmt. Im sittlichen Gefühl fassen wir die Zwecke unseres zeitlichen Daseins und Handelns auf. Im religiösen ahnen wir die ewige Güte und Zweckmäßigkeit der Dinge. Die sittlichen Zwecke sind selber nichts anderes als die ewige göttliche Bestimmung des Menschen selber, aufgefaßt in der zeitlichen Erscheinung und als Aufgabe für den Willen. Dies Verhältnis wird schon von der Philosophie selber so aufgefaßt und unter ihm die Ethik dargestellt. Was wird dann den bestimmenden Unterschied zwischen Philosophie und Theologie machen? Und gibt es überhaupt einen? — De Wette versucht das in der Ein-

leitung zu bestimmen, es gelingt ihm hier etwas klarer als früher. Er führt mehrere Momente an, die richtiges enthalten. Sie sind nicht sehr bestimmt ins Verhältnis gesetzt. Wir sondern sie so. Grundsätzlich enthalten beide Ethiken das Gleiche dem Stoffe nach, da es nicht mehrerlei Gutes gibt. Aber die Philosophie verfährt synthetisch, indem sie auf rationalem Wege das sittliche Ideal nach seinen einzelnen Zügen in der Vernunft aufsucht und zusammensetzt durch den Verstand. Die Theologie aber verfährt analytisch, da ihr das Ideal fertig in der Person Christi gegeben ist. Dieses faßt sie mit dem Gefühle auf und entfaltet es.

Hinter dieser offenbar ganz unmöglichen Behauptung steht die „Urbildlehre", die de Wette mit Schleiermacher teilt. Sie war nur die Ueberhöhung und Verfeinerung der rationalistischen Vorbildlehre und des Humanitätsgedankens. Am gründlichsten hat uns von ihr wohl Herrmann durch sein „die sittlichen Weisungen Jesu" befreit. Die Fehler dieser Auffassung sind diese. Ganz ungeschichtlich wird hier aus Jesu ein Kompendium von Menschheit überhaupt gemacht, ein Universalmensch, der grade er in seiner ausgeprägten kraftvollst einseitigen Art sicher am wenigsten gewesen ist. Und so wird der erhebende und kräftigende Eindruck seiner Persönlichkeit in Wahrheit grade vernichtet. Sodann: die ganze Idee eines Universalideals in einer Person, das nur analytisch entfaltet zu werden brauchte, ist in sich unmöglich und gradezu monströs. So ist auch dieser ganze Versuch von vornherein unmöglich und führt entweder zu der Unwahrhaftigkeit, daß man zuvor schon in sein Ideal hineindeutet, was man hernach herausziehen will, oder er wird in der konkreten Ausführung sogleich stillschweigend wieder aufgegeben und dient nur als Verblendportal. Und so ist es grade bei de Wette selber. — Stichhaltiger ist das zweite Moment. Nach Fries' eigener Lehre ist das eigentliche Materiale in der Ethik, das sich dem Formalen des Begriffes vom an sich Guten und der Pflicht unterlegt, ganz Sache des Gefühles und damit der individuellen Gestaltung fähig und durchaus abhängig von der Sonder-„Bildung" eines bestimmten Kreises. Auf der Grundlage übereinstimmender allgemeinster sittlicher Forderungen erheben sich so mögliche Sonder-

ideale, die nicht ohne weiteres allgemein zu machen sind, sondern abhängen von dem Grade und der Art des Bildungskreises, dem der einzelne gehört. — Diese Lehre ist ja nur dasselbe, was die einfachste Geschichtskenntnis mit unmittelbarer Deutlichkeit an die Hand gibt. Hierauf weist nun auch de Wette hin, nur zu zaghaft und unzulänglich. Allerdings gibt es einen spezifisch christlichen „Bildungskreis" und in ihm ein eigenes Ethos von höchst besonderer Gestaltung. Und dieses rein aufzufassen und darzustellen, zu entwickeln und fortzubilden, ist eine Sache, die jedenfalls die theologische Ethik von der philosophischen Ethik besonders hat, wenn diese nicht eben selber „theologisiert". Es versteht sich, daß sie mit Sinn nur gemacht werden kann von einem, der das christliche Ethos als sein eigenes anerkennt. Die Pflicht zur Kritik und Weiterbildung liegt darin mit eingeschlossen. Wie de Wette hernach in der Ausführung von diesen Gedanken Gebrauch macht, ist noch sehr dürftig. — Das dritte Moment ist dann, mit Recht, dieses. Ein eigener Inhalt, für den die philosophische Ethik höchstens die leeren geometrischen Oerter aufweisen kann, wächst der religiösen Ethik dadurch zu, daß Religion selber, ihre Ausübung in Gemeinschaft, Kultus und Erziehung zu einer wesentlichen Lebensaufgabe wird. Und hierüber hat sie Normen aufzustellen. Endlich ist ihr eigen die praktische Abzweckung auf Ausbildung der künftigen Träger des kirchlichen Amtes. Sie geht über in sittliche Kunstlehre, in Didaktik und Pädagogik.

Der bedeutsamste Unterschied, den er dann hernach in der Ausführung wirklich macht, ist der, daß er in die Ethik ein großes Kapitel über die „Erlösung" und ihre Bedeutung für das Frei-Werden der sittlichen Kraft aufnimmt, und hierin sieht man wohl allgemein den spezifischsten Unterschied der theologischen gegen alle philosophische Ethik. Aber diese Unterscheidung ist doch etwas irreführend. Denn „Erlösung" als *magische* Sühnung und Eingießung von Kräften kann nicht einen Unterschied zwischen verschiedenen Ethiken machen, sondern hebt überhaupt alle Ethik auf. Wird Erlösung aber, wie sie im Christentum sollte, verstanden als ein im Bereiche des Persönlichen, des Gemütes und des Willens vor sich gehendes Erlebnis, also als

ein Erlebnis, das selber ethischer, nicht magischer Art ist, dann ist jene Entgegensetzung durchaus nicht absolut. Vielmehr wird dann auch in jeder „philosophischen Ethik", wenn nur überhaupt in ihr auf die Tatsache der Religion und ihrer psychologischen Einwirkungen auf Gemüt, Wille, Entschluß, und damit auf ihre in Freiheit setzende Wirkung Rücksicht genommen wird, ein Analogon zur Erlösungslehre vorkommen. Dafür ist grade das Verhältnis von de Wette zu Fries sehr lehrreich. Denn wenn man de Wettes diesbezügliche Lehre und die Wirkung Christi prüft, so findet man dazu die sehr reine und schöne Analogie bei Fries in seiner Ethik, S. 367 und 368, und eigentlich wären hier die Ansätze zu einer viel tiefer und weiter tragenden Ausführung gewesen, als wie sie de Wette in seinen Versuchen, die schulgemäße Christologie zu adaptieren, gibt.

2. Das wahre Verhältnis, wie es auch de Wette vorschwebt, ohne daß er es rein aufzufassen vermag, wird sich so gestalten. Wir fassen Theologie so, wie sie seit de Wette und Schleiermacher gefaßt werden muß, als Religionslehre mit der praktischen Abzweckung auf Religionspflege. Wir setzen religiöse Ethik in Unterschied zu profaner Ethik und verstehen unter jener eine solche, in welcher einerseits Religion selber als Lebenswert und sittliche Aufgabe mit vorkommt, andererseits Leben und Lebensaufgabe überhaupt unter religiösen Gesichtspunkten gewertet werden, was nach Grad und Art verschieden sein kann. (Die Frage, ob nicht alle Ethik überhaupt, wenn sie wirklich Ethik ist und auf der Grundlage des Begriffes vom Guten und der Pflicht beruht, ein Mindestmaß von Religiösem in sich schließt, lassen wir hier unerörtert). Dann ist zunächst klar, daß es keinen Unterschied gibt und geben kann hinsichtlich der allgemeinen Grundlage von Ethik überhaupt, hinsichtlich der „Moral" im engeren Sinne, das ist hinsichtlich der reinen Entwicklung der Lehre vom Guten und der Pflicht überhaupt. Es hat nicht einmal einen Sinn, etwa „theologische *Moral*" in Gegensatz zu setzen zu einer „philosophischen". Eine „christliche *Moral*" ist so unmöglich wie eine christliche Geometrie. Unterschiede kann es erst geben hinsichtlich der *Materie* der sittlichen Urteile, die die sittliche Urteilskraft

verschieden fällt. Aber auch hier ist ein weiter Grundstock gemeinsam und muß ziemlich gleich in aller Ethik vorkommen, die eine sein will. Das ist nämlich das „Gesetz", von dem der Apostel sagt, daß es auf gleiche Weise geschrieben sei in der Juden und der Griechen Herzen, und an dem durch kunstvolle theologische Sonderableitungen, Systematisierungen und Finessen nichts zu raffinieren ist. Ueber dieser Stufe erhebt sich aber dann das Gebiet der möglichen individuellen Sondergestaltungen, Lebenswertungen und Ideale für Einzel- und Gemeinschaftsleben, das dann allerdings auch tief in jene Unterschicht hineinwirken kann. Und hier ist der eine geometrische Ort für die Möglichkeit und Notwendigkeit eines eigenen christlichen Ethos, das für sich aufgefaßt, dargestellt und fortgebildet werden kann. Der zweite aber ist dieser. Wesentlich verändert wird Lebenswertung und Idealbildung, sobald und in dem Grade, als in einem Menschen, Volke oder Bildungskreise religiöse Ueberzeugungen lebendig werden. Erstens wird dadurch das verändert, was man die Stimmung oder den Geist des Ethos nennen kann, auch wenn zunächst sich vielleicht noch keine eigenen neuen Inhalte mit ergeben. Zwei Menschen können vielleicht den gleichen ethischen Codex anerkennen, und werden doch in ihrer Art und Sinnesrichtung auf das allertiefste verschieden sein, wenn der eine, nach Kant, die Erfüllung seiner sittlichen Pflichten zugleich auffaßt als seinen Dienst gegen Gott, der andere aber nicht: allgemeiner religiös ausgedrückt, wenn der eine Beruf und sittliche Pflicht ausübt in dem Gefühle, damit etwas zu tun, das einen wenn auch noch so verborgenen ewigen Sinn und Bezug hat, der andere aber nicht. Aber es ergeben sich zugleich auch sehr bedeutsame und unterscheidende Veränderungen der sittlichen Materie selber. Zunächst rückt eben die Ausübung und Pflege der religiösen Gesinnung des Gemütslebens, die religiöse Asketik, aller „Gottesdienst" im Sinne des selbständig gepflegten und ausgeübten religiösen Gefühles als ein gewaltiges Eigengebiet herein. Und es hängt ganz vom individuellen Sondercharakter der einzelnen Religion ab, wie sehr dieses der Fall sein wird und wie sehr hierdurch das ganze Ethos bestimmt werden wird. Es kann dadurch wunderbar

verfeinert und verinnerlicht, kann auch robuster und tatkräftiger, kann weiblicheren oder männlicheren Charakter annehmen. Es kann aber auch eingeschränkt, bis auf minima verengt und vereinseitigt werden. Ist Nirvana der wahre Sinn der Welt, so ist die christliche, besonders die protestantische Ethik, auf Tat und Leistung und Dienst ausgehend, sinnlos. Ein Ethos wird sich auch da entfalten, ein vielleicht sehr bestimmter Kreis von Pflichten, Normen der Gestaltung dieses Lebens, aber wie unendlich verschieden von jedem andern. — So ergeben sich religiös-sondergestaltete Ethen, und ihre Auffassung wird jedesmal eine eigene theologische Ethik ergeben. Auch eine christlich-theologische Ethik wird sich immer auf diese Weise ergeben. Sie wird sich nicht dadurch von „Ethik überhaupt" unterscheiden, daß sie „analytisch" verfährt, wo diese „synthetisch". Sie wird sich von einer „Ethik überhaupt" vielleicht überhaupt gar nicht absetzen lassen, da es nur eine „Moral überhaupt" geben kann, aber alle Ethik schon individuell ist. Von religiöser Ethik überhaupt wird sie sich unterscheiden durch den besonderen Geist der christlichen Religion, der sich wie aller Geist nicht in Regeln und Schlagwörtern sondern nur b r e i t, in Stimmungs- und Lebensbildern, in umfassender geschichtlicher Anschauung durch Nacherleben auffassen läßt. Sie wird den Anspruch auf Allgemeingiltigkeit erheben und doch keine andere Begründung für diese haben als den „Geist, der weht, wo er will", das heißt das Einstimmen ohne Beweis, durch die innere Ueberführung der freien Urteilskraft. — In einem Bilde läßt sich das Verhältnis so darstellen. Man denke sich über einer gemeinsamen Basis Pyramiden errichtet, die gegeneinander exzentrisch, verschieden hoch und jede nach einem andern Prinzipe innerlich struirt sind. Die allen gemeinsame Basis wäre die formale Moral, die einzelnen Pyramiden wären die darüber möglichen Ethiken. Außer der Basis würden sie je nach dem Grade ihrer Exzentrik, da wo sie sich gegenseitig durchdringen, bedeutende Raumteile gemeinsam haben, die groß oder klein sein könnten. Auch könnte es geschehen, daß eine ganz von einer andern mit inbegriffen würde. Andere wieder könnten sich mit ihren Hauptmassen weit auseinander neigen, und Räume erfüllen, die die

andern nicht erfüllen. Und die Verschiedenheit des Konstruktionsprinzipes würde sie auch im gemeinsamen Teile noch unterscheiden. — Man könnte nach diesem Schema wohl leicht eine ganze Anzahl der wirklich aufgetretenen Ethiken ineinander setzen. —

(Im zweiten Bande versucht de Wette in sehr bemerkenswerter Weise, die christliche Ethik im weiteren Zusammenhange ihres geschichtlichen Verlaufes aufzufassen. Man kann aber nicht sagen, daß das für den Inhalt seiner eigenen Ethik dann sehr ergiebig würde. Was er hier bietet, ist nicht nur hinsichtlich des Aufbaues sondern auch hinsichtlich des Stoffes wesentlich Friessches Gut. Das Gleiche gilt von den vierbändigen „Vorlesungen über die Sittenlehre" Basel, 1823 ff. Aber besonders in den letzteren ist das ihm von Fries Gegebene so selbständig, reif und schön aufgefaßt und vorgetragen, daß sie ihren Eigenwert vollkommen behaupten. Und besonders die letzteren verdienten immer noch als ein anziehendes und lehrreiches ethisches Lesebuch bekannt zu sein.)

XV.

Tholuck.

1. Erweckung. — 2. Friessches Gut bei Tholuck.

1. Noch im Jahre 1822, dicht nach de Wettes Theodor erschien Tholucks Guido und Julius (die Lehre von der Sünde und vom Versöhner). Tholuck hat es in Abrede gestellt, daß seine Schrift eine Gegenschrift zum Theodor sein sollte. Aber indem er sie nachträglich selber „die wahre Weihe des Zweiflers" nannte, ließ er doch sehr deutlich erkennen, daß ihm der Theodor noch keine gewesen war. Nichts ist lehrreicher, als Schleiermachers Reden in ihrer ersten Form, de Wettes Theodor und Tholucks Büchlein nacheinander zu lesen. Man sieht hier stufenweis die Abkehr jener Zeit von der Gemütskälte des Rationalismus und das Erwachen einer neuen Innerlichkeit erst in den Formen einer romantisch-religiösen Schwärmerei, dann in immer stärkerer Hinkehr zu den eigentümlichen Inhalten christlichen Frommseins, dann in stürmischer Hinkehr zu den fast verschollenen Sünde-Gnade-Erlebnissen sich vollziehen, die für die Zeit im allgemeinen

charakteristisch ist. Es war ein einheitlicher Vorgang in der Psyche der Zeit und selber nur ein Teil eines noch viel umfassenderen Zusammenhanges, in den auch jenes Wiedererstarken des katholischen Empfindens, die Regeneration des Papsttums und des Jesuitenordens, Geburt des Ultramontanismus, Infallibilität und Mariendogma eingeschlossen sind. Wahrlich Vorgänge, die in ihrer Einheit aufzufassen und auf Gesetze der Allgemeinpsyche zu beziehen, eine Aufgabe wäre für eine Psychologie der Historie großen Stiles. — Rein religiös angesehen steht Guido über Theodor, was die Kraft des religiösen Erlebens und dessen Einheitlichkeit und Geschlossenheit angeht. Hier ist wirklich eine Mitte und diese Männer können sehr genau sagen, was ihnen ihre Religion ist: Rettung, Heil, seligster Besitz, Freiheit, zuverlässigste Grundlage für Lebensführung, Kraft zur Selbst- und Weltüberwindung. Und hier wird Religion um ihrer selbst willen besessen, nicht als Begleitbesitz, auch nicht als Abschluß und Vollendung der Humanität. Daß von hier aus sich ein eigener und neuer Geist in die Theologie ergoß, hatte innere und notwendige Gründe. Und wer das nicht an der „Erweckung" zu bemerken und einzuschätzen wüßte, dürfte nicht über Religion reden: er kennte sie gar nicht. — Ob es auch innerliche Gründe hatte, daß die Selbstverständigung über das neue religiöse Erleben so dürftig sein mußte? oder vielmehr garnicht stattfand? daß es sich einhüllt in einen romantisch-genialisch aufgefaßten Biblizismus, dem mit allem Verzicht auf theologische und wissenschaftliche Gestaltung eigentlich bei weitem am besten gedient gewesen wäre!

Es wäre unrecht, Männern wie Tholuck Repristination und Verzicht auf die fortgeschrittenere Bildungsstufe vorzuwerfen. Er geht nicht wieder und freiwillig zurück in die engen Horizonte und Kammern der Schullehre. Grade er ist ja vielleicht der vollendetste Darsteller der „Vermittlungstheologie". Seine Geistesart ist die der Lavater, der Hamann, kurz des genialisch-gebildeten Pietismus, der meinte, die Geisteskultur der Dichter und Denker ihrer Zeit mit dem Kultus des Lammes verbinden zu können. Aber wie erschreckend ist hier jene allgemeine Gehirn- und Denkerweichung merklich, die jetzt mit der neuen Gefühligkeit über die

Zeit und die Theologie hereinbricht. Wie schnell wird der Erbschatz der Aufklärungszeit an strenger Denkzucht, Methode und festen Begriffen verschwendet. An die Stelle sorgfältiger Prüfung tritt pathetische Erbaulichkeit. Man vergleiche den Theodor und den Guido. Dort zähes, tapferes, nicht ermüdendes Fortschreiten in gewissenhafter Durcharbeitung der großen Probleme, die die Zeit stellte, mit sicherer Schulung in philosophischer und wissenschaftlicher Methode, hier von alledem garnichts oder ein lächerliches Dilettieren und an Stelle von wirklicher tieferer Bildung ein Florieren mit philologischer Gelehrtheit in arabischen und griechischen Zitaten. Ein übles Vorbild für Theologie, und leider von der Wirkung, daß fortan oft genug predigende Erbaulichkeit und bequeme Berufung auf die „Wiedergeburt" an den Platz trat, den gewissenhafte Arbeit an Problemen und gebildete Methode hätte einnehmen müssen. Grotesk ist das grüne Räsonieren des noch nicht 24 jährigen über Geist und Philosophie seiner Tage, am groteskesten die wohlwollende Art, wie er über die moralphilosophische Arbeit Kants spricht, der ihm zu einem beinahe anzuerkennenden Vorläufer seiner eigenen erhabenen neuen Erkenntnisse wird. Was mußte aus der Wissenschaftlichkeit einer Theologie werden, die hier ihre Muster fand. Da die Fähigkeit zur selbständigen Arbeit an Problemen abnimmt, so kann nur die Historie überbleiben, wofür ja eben Tholuck auch ein Beispiel ist, und indertat ist dann oft genug historische Gelehrtheit der Ersatz für theologische Wissenschaftlichkeit geworden.

Tholuck selber war in dieser Hinsicht noch besser gestellt und geschützter als manche seiner Nachfolger, als er doch selbst ein gut Stück des Bildungserbes der vorangegangenen Periode noch besaß und für sich immer festhielt. Er ist doch selber immer noch Schüler des Geistes der Aufklärung, und was an Theologie hinter den überschwenglich-rhapsodischen Ausführungen des Guido noch steht, das ist doch trotz aller hochgegriffenen Ausdrücke keineswegs die alte Christusdogmatik sondern im Grunde das gleiche, was sich bei Schleiermacher und de Wette auch gestaltet hatte. Am klarsten zeigt sich dieses aber bei seiner Stellung zu „Offenbarung" und „Supranaturalismus" überhaupt. Hier vertritt er Anschau-

ungen, die ihn deutlich und ſicher unterſcheiden von dem ſkrupelloſen Zurückgleiten mancher Späteren auf den naiven Standpunkt. Ob er ſie folgerichtig zur Geltung gebracht hat, iſt eine Frage für ſich. Die philoſophiſchen Gedanken aber die ihn dabei leiten, ſtammen, was bisher nicht beachtet worden zu ſein ſcheint, ſich aber ſehr greifbar zeigen läßt, von Fries, und ſo kehren wir mit ihrem Nachweis zu unſerm Ausgange zurück.

2. Zu ſeinem genannten Schriftchen ſchrieb Tholuck ſpäter ergänzende Beilagen. Die fünfte handelt über das Verhältnis der Vernunft zur Offenbarung. Er erwähnt hierin die Frieſianer gelegentlich. Ob er die Schriften Fries' ſelber gekannt hat, iſt fraglich und nach ſeiner ganzen Geiſtesart nicht eben wahrſcheinlich. Seine Ausführungen ſind aber offenſichtlich von Fries abhängig und erinnern ſo ſtark an den Theodor, daß man wohl annehmen kann, daß ſie auch daher ſtammen und alſo damit letzlich von Fries. — Das Weſen des Geiſtes iſt, ſo ſagt er hier, ſelber Erkennen und kann darum nie ganz dem Irrtum verfallen. Vernunft iſt zu unterſcheiden vom Verſtande, und nur in dieſem iſt der Irrtum. Der Gegenſatz von Rationaliſten und Supranaturaliſten wird ganz ſo beſtimmt und aufgelöſt, wie wir das im Theodor geſehen haben. Der innere Gegenſatz (hinſichtlich des Quale ihrer Religioſität) beſteht, aber er liegt nicht oder wenigſtens nicht zunächſt (150) auf dem Gebiete, worauf ſich die Namen der ſtreitenden Parteien beziehen. Was für uns Wahrheit ſein ſoll, dafür muß es ein uns innerlich zur Anerkennung nötigendes Prinzip in uns ſelber geben. Das nun nennt der Rationaliſt Vernunft. Mit Recht. Der Geiſt als Geiſt hat zum Grunde aller ſeiner Erſcheinungen ein unmittelbares, von Innen heraus gegebenes Sein, das Leben in Gott, welches den Geiſt zum Geiſte macht. Hier iſt der Herd des geiſtigen Lebens, von hier kommt der Anſtoß für alles Denken und allen Entſchluß. Dieſes Unmittelbare im Geiſte hat ſchon Plato aufgezeigt und er ſchon hat dieſe unmittelbare Einſicht, dieſen Vernunftinſtinkt der im Begriff reflektierten Erkenntnis entgegengeſetzt (ἐνθουσιασμός, μανία). Was wahrhaft groß und göttlich in uns iſt, das verdanken wir nicht der τέχνη (= Verſtand) ſondern der von

Innen heraus in Bewegung geſetzten Saite der Seele, jener innerlichen Erregung, welche die Mutter iſt aller Wiſſenſchaft und Kunſt und heilbringenden Erfindung. Als innerlich gegeben tritt es in die Seele ein, und da der Menſch ſich eben bewußt iſt, es nicht geſchaffen zu haben, auf wen anders ſoll es zurückgeführt werden als auf den innerlich erregenden und antreibenden Gott, alſo auf Eingebung. — Der Fehler der Rationaliſten wie der Supranaturaliſten war ganz gleichmäßig der, daß ſie dieſes Leben Gottes in der Seele nicht anerkannten. Das religiöſe Erkennen, losgetrennt von der unmittelbaren Eingebung durch den innern Sinn, von dem Vernehmen Gottes im Geiſte, ward ein ödes willkürliches Räſonnieren über die göttlichen Dinge. Und je mehr die neueren Theologen befangen waren in jener einſeitigen Richtung auf das mittelbare Erkennen, deſto mehr auch beziehen ſich ihre Erklärungen von Vernunft, von religiöſem Erkennen, von Erleuchtung, vom Göttlichen im Menſchen nur auf das Mittelbare des kritiſchen Räſonnements, des Verſtandes. Das Gefühl wird über Bord geworfen. — Weil der Menſch aus Gott geboren iſt, ſo hat er ein Zeugnis von Gott, und der Grund der Wahrheit für den Menſchen iſt das Leben Gottes in ihm[1]). Und eben hiermit ſind wir über das bloß ſubjektive Meinen und Träumen vom Göttlichen hinausgelangt. Wir hören nicht bloß uns darüber lehren ſondern Gott[2]). So verſteht ſich das Verſtehen und innerliche Anerkennen geſchichtlicher Offenbarung. Dasſelbe, was das Chriſtentum am Menſchen erreichen will, dasſelbe kündigt einem jeglichen das Göttliche in ihm als ſein Ziel und ſeine Beſtimmung an. Wer Plato verſtehen will, muß Platos Geiſt beſitzen. Der verſtändige Leſer muß der erweiterte Autor ſein. Wer Chriſtum verſtehen will, muß den Sinn Chriſti haben. Eben dieſes Verſtehen iſt aber auch das

1) Hier offenbart ſich ſehr ſchlicht und wohl ſehr ungewollt, was jene ganze Theologie unter „Gottmenſchheit“ eigentlich meinte, und wie ſie ſo einen ſehr einfachen Zugang hatte zum alten Dogma. Ob es ein wirklicher Gewinn war, daß ſie davon ſo ausgiebig Gebrauch machte?

2) Hier zeigt ſich wieder eben ſo ſchlicht der Schlüſſel zur neuen „Offenbarungslehre“. Er ſchließt auch wirklich, und Gottes Wort tritt gut und klar gegen Menſchenwort.

Beweisen (= Ueberzeugen). Was wir als uns verwandt anerkennen, was sich unserm Innern anlegt als sein Eigentum, das eben hat innere Nötigung für uns, das ist das Wahre.

Auch der Erlöser spricht von einem innern Lichte, von einem Auge, im Menschen. „Wären diese Stellen in ihrer vollen Bedeutung aufgefaßt und alsdann zur Grundlage der Theologie gemacht worden, so hätten die Ergebnisse müssen bedeutend sein“ [1]). (In der Tat, sie würden die ganze große Not um natürlich und übernatürlich verhütet haben und die Arbeit vielmehr hingelenkt haben auf die Herausarbeitung und Darstellung des eigentümlichen Erlebens und Gehaltes von Religion und Christentum.)

XVI.

Schluß.

1. Aufgabe der Theologie ist christliche Religionswissenschaft. — 2. Philosophie und Theologie. — 3. Die „breite“ Methode der Theologie. — 4. Religionsgeschichte und Theologie. — 5. Die Glaubenslehre und Ethik im Ganzen der Theologie.

Fassen wir noch einmal zusammen, was sich uns in Auseinandersetzung mit den Anfängen der modernen Theologie lernen ließ über Geist und Aufgabe und Beziehung derselben zu Wissenschaft überhaupt, zu Philosophie besonders.

1. Die alte Theologie war eine angeblich aus Vernunft und Offenbarung geschöpfte Metaphysik über Gott, Mensch und Welt und ihre Beziehungen. Die Religion selber würde am liebsten eine Erzählung der Taten Gottes wünschen. Die moderne Theologie sucht als erreichbare Aufgabe geringeres als dieses und anderes als jenes. Sie ist Religionswissenschaft, und die christliche Theologie christliche Religionswissenschaft.

---

1) Die Verwandtschaft all dieser Ausführungen mit De Wettes Gedanken im Theodor und damit letztlich mit Fries dürften handgreiflich sein. Es ist eine erfreuliche Bestätigung dieser Erkenntnis, daß Herrmann mir schreibt, daß „Tholuck ihn seinerzeit selber ausdrücklich auf Fries hingewiesen habe“.

2. Religionswissenschaft ist nicht Religionenbeschreibung, sowenig wie Rechtswissenschaft Beschreibung von einem bestehenden Rechte oder von Rechten überhaupt ist. Rechtswissenschaft geht darauf aus, die Geltung des Rechtes und geltendes Recht zu finden. Rechtsgeschichte ist ihr dabei nur Mittel zum Zwecke. Religionswissenschaft sucht die Geltung der Religion und geltende Religion. Da ihr dabei der Rückzug auf supranaturale Kriterien versagt ist, (aus geschichtlich-kritischen Gründen und aus Gründen der Religion selber), so muß sie verfahren, wie Moral-, Rechts-, und alle Geisteswissenschaft überhaupt. Sie alle müssen sich auf eine Prüfung des vernünftig-geistigen Wesens des Menschengeistes, auf Kritik der Vernunft und Anthropologie wenden, müssen feststellen, was Geist und Geistesart ist, was ihm an Betätigung, Erleben, Aeußerung nach verschiedenen Seiten möglich ist, und so den allgemeinen Begriff von Wissenschaft, von Ethik, von Aesthetik, von Religion und religiösem Erleben gewinnen. Dies Geschäft ist philosophisch, und ohne diese philosophische Vorarbeit ist Religionswissenschaft als gründliche, methodische und überhaupt als wissenschaftliche Arbeit nicht zu leisten. Sie wird nach Art, Geist und Geschick verschieden gemacht werden, je nach der Art von Philosophie, die dabei anerkannt ist. Uns aber bot sich dazu die aus dem Geiste der kantischen, kritischen Methode geborene Friessche Philosophie an. Die Gründe, warum grade sie zu diesem Geschäfte taugt, sind bei de Wette klar angegeben. (Z. Rel. und Theol.[2] S. 167—8.) Sie entdeckt in der Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis, vom transzendentalen Idealismus, vom Gefühl überhaupt und vom sittlichen, ästhetischen und religiösen Gefühle im besonderen, von der dreifachen Erkenntnisweise durch Wissen, Glauben und Ahnung und in der Aufhebung der endlich-beschränkten Ansicht des Wissens gegenüber der des Glaubens, im Nachweise der praktischen Seite des Menschengeistes und seiner „Triebe", im Schematismus der Idee durch diese und in ihrem Lebendigsein im Gefühl sowohl die Anlage der Religion im Menschengeiste überhaupt, als auch den geheimen Quellort aller ihrer geschichtlichen Erscheinungen, als auch den Grund ihres allgemeinen An-

spruches auf Wahrheit, ja auf höchste und letzte Wahrheit überhaupt. Und in ihrer Lehre vom Gefühl liegt zugleich der von ihrem eigenen Entdecker noch nicht genügend angewandte Schlüssel zum Verständnis dafür, wie es Religion in so verschiedenen Einzelerscheinungen geben kann, verwandt darin, daß sie alle wirklich Religion sind, und doch verschieden keineswegs nur nach den Gesichtspunkten des Helleren und Dunkleren sondern nach Eigenschaft, Art und Geist, sodaß nun Abwerten der einen gegen die andere möglich und nötig wird. Und endlich leistet hier Fries' Anthropologie noch das letzte: sie weist das Vermögen des Geistes auf, wodurch ein solches Werten und Abwerten möglich wird, die freie Urteilskraft aus bloßem Gefühl und ihren Anspruch auf Gültigkeit ohne Beweis. Das ist eine feste Grundlage, ein sicherer Führer für die religionswissenschaftliche Arbeit selber. (Sie ist die notwendige Grundlage und Voraussetzung auch für die Arbeit der christlichen Religionswissenschaft, für die christliche Theologie.) Diese Arbeit macht sich aber im Genaueren so.

Sie geht von zwei verschiedenen Ausgangspunkten aus und verfolgt zwei zunächst verschiedene Wege, die aber aufeinander zuführen und sich schließlich treffen müssen.

Erstens geht sie aus von einer Innenschau und Beobachtung entwickelten, reifen und kräftigen religiösen Lebens und Erlebens (am besten im eigenen Innern), faßt hier ein Paradigma von Religion empirisch auf und kommt dadurch in den Stand, durch Vergleichung des Aehnlichen, Verwandten und Entsprechenden in andern und zu andern Zeiten und Orten und schließlich durch die Geschichte hindurch einen empirischen Begriff von Art, Charakter und Wesen der Religion im allgemeinen induktorisch zu gewinnen.

Andererseits folgt sie der Arbeit der „Kritik der Vernunft" im Ganzen, lernt hier, welches die Vermögen des vernünftigen Geistes zu Erkenntnis überhaupt und zu höherer Erkenntnis im Besondern sind und welche Ansprüche Vernunft auf Recht und Giltigkeit ihrer Erkenntnisse hat. Und wie auf dieser Grundlage die allgemeinen Prinzipien, obersten Begriffe und Gesetze aller

Einzelzweige menschlicher Erkenntnis gefunden werden, (die „Metaphysik" zu jeder Einzelwissenschaft), ganz entsprechend entdeckt sich so auch der oberste Allgemeingehalt zu Erkennen, Fühlen, Erleben im Gebiete von Ethik, Aesthetik und Religion, unter dessen Gesetz diese dann stehen und sich entfalten. Wir finden so die „Metaphysik der Religion" in dem Sinne, wie Kant die Metaphysik der Sitten, des Rechtes, der Aesthetik suchte und fand. — Hier haben sich dann längst die beiden Wege vereinigt. Denn nun zeigt sich, daß diese durch Kritik der Vernunft aufgewiesenen Geistesvermögen und dieser „metaphysische" Gehalt in eben dem lebendig sind, was dort empirisch-induktiv als *Wesen* der Religion aufgefaßt wurde. Und zugleich erledigt sich so die Frage nach der *Wahrheit* religiöser Ueberzeugung, die durch bloße empirisch-induktive Auffassung ihrer Tatsächlichkeit nie beantwortet werden kann.

3. Die Aufgabe der christlichen Religionslehre wird dann sein, auf dieser Grundlage Wesen und Geist des Christentumes aufzufassen, darzustellen und es in Form von Lehre, sowohl kritisch läuternd wie ausgestaltend und entfaltend, zu praktischer Ausübung und Pflege darzustellen und mitzuteilen. Das letztere kann nur geschehen von einem, der selber Christ ist, das heißt, dessen „freie Urteilskraft" die nicht beweisbare sondern nur fühlbare Wahrheit des Christentumes bejaht. Wahrhaft wissenschaftlich kann dies, grade wenn man im Christentume die allen anderen Religionsformen überlegene anerkennt, nur geschehen, wenn das Christentum aufgefaßt wird in seiner Wesensverwandtschaft und in seinem Zusammenhange mit Religion überhaupt, also auf dem Hintergrunde von Religionsgeschichte und Religionsvergleichung, zu der wiederum Religionsphilosophie erst den richtigen Eingang gibt. Denn um Geschichte zu machen, muß ich erst wissen, wovon denn. Und um vergleichen zu können, muß ich erst wissen, woraufhin. Auf diesem Hintergrunde aber ist dann die Hauptaufgabe zunächst die christliche Religionsgeschichte selber, die Entwicklung seines ursprünglichen und maßgebenden Wesens in alt- und neutestamentlicher Religionsentwicklung, und in engem Anschlusse daran seine Ausgestaltung und die Entfaltung seines

eigentümlichen Geistes in der Geschichte des Christentumes. Diese „breite" Methode ist unumgänglich, denn was der Geist einer Religion sei, läßt sich nicht durch Definition angeben, sowie sich etwa durch Definition angeben läßt, was ein Dreieck sei. Auch läßt sich die Sache nicht kompendiös und mit Umgehung der breiten geschichtlichen Anschauung machen. Denn Geist läßt sich nicht abdestillieren sondern muß an den Personen, Begebenheiten und anderen Produktionen der Geschichte, an denen er original vorkam, selber aufgefaßt werden. Nicht einmal den Geist eines Jesaia, eines Jeremia werden wir deutlich, kräftig und wahr auffassen, ohne ihre Geschichte, geschweige den Geist Christi ohne die noch so dürftigen Bruchstücke seines Lebens und Todes. Geist und Person sind hier von einander unabtrennlich. Und jeder Erfolg, hier vom Persönlichen und Geschichtlichen selber durch Forschung etwas wiederzugewinnen, ist ein Gewinn. — Dieses Einfühlen in Geist und Art der werdenden und gewordenen Religion ist die feinste Aufgabe des Theologen. — Wie sich das Christentum dann in die weitere Geschichte ergießt, sich weiter-, um- und eigen bildet, kommt hinzu, um sein Wesen voll und rein aufzufassen. Und hierzu dient noch am wenigsten die „Kirchengeschichte" im engeren Sinne, auch nicht einseitige Lehr- und Dogmengeschichte, am meisten eine religiöse Typologie, Biographie und Personenbeschreibung und „Konfessionenkunde", nicht als Wissenschaft von den „Sonderlehren", sondern als allgemeine Typologie des Geistes des Christentumes.

4. Den Mediziner geht enger nur Anatomie und Physiologie des Menschen an; den praktischen christlichen Theologen geht enger nur Wesen und Geist der christlichen Religion an. Aber jenem erweitert sich die Arbeit von selbst zu „allgemeiner komparativer Anatomie und Physiologie", und dieser wird seine eigene Religion voll erst auffassen im Zusammenhange von komparativer Religionsgeschichte.

Ob hierbei die vielfach befolgte Methode des „von unten nach oben" die richtige und für ein tieferes Verständnis ergiebigere ist, dürfte sehr fraglich sein. Jedenfalls gehen die Aufgaben einer wirklichen Religions*wissenschaft*, die nicht für Reli-

gionsmuseen und Archive, sondern für Verständnis, Gestaltung und Normierung wirklich zu hegender Religion arbeitet und als solche erst ihren Namen mit Sinn trägt, gemeiniglich erst da an, wo die „Religionsgeschichtler" mit ihrer Mythenkunde und ihrer Religion der Primitiven aufzuhören pflegen. Das Vollkommene wird nicht aus dem Unvollkommenen, das Entwickelte nicht aus dem Unentwickelten verstanden, sondern grade umgekehrt. Was Buddha wollte, können wir zu verstehen vielleicht noch einmal erreichen. Was aber Totem und Tabu für die „Primitiven" wirklich bedeuteten, wahrscheinlich nie. Der große Mittel- und Ausgangspunkt für alle Religionswissenschaft und für die christliche insonderheit ist das religiöse Erlebnis selber, eine Sache, die nicht verstanden wird durch Mythenkunde und Antiquaria, sondern die, wenn man sie nicht aus sich selber kennt, aufzufassen ist aus dem Leben der im engeren und kräftigeren Sinne Religiösen. Daß die aus der Erweckung geborene Theologie dieses religiöse Erlebnis selber in die Mitte stellte, war vollkommen richtig. Dadurch gewann sie sich selber ihre feste Mitte. Das ist aber zugleich methodisch bedeutsam für Religionsverständnis überhaupt (was jene allerdings wohl am wenigsten zugegeben haben würde). Eine jede eigentümliche geistige Erscheinung fasse ich da am besten auf, wo sie auf ihrem Höhepunkte, in gesammelter Kraft auftritt. Das aber ist in der religiösen Sphäre jenes Erleben, was der Pietismus den „Durchbruch der Gnade" nannte, mag man den Ausdruck lieben oder nicht. Es ist das, was allgemeinerem christlichen Sprachgebrauche „die Gnade" heißt und mit „Wiedergeburt" „Erweckung" verbunden ist. Wir beziehen diese Dinge gewöhnlich nur auf das Christentum, und hinsichtlich des spezifischen Inhaltes bei diesem Erleben natürlich ganz mit Recht. Die Sache als solche ist aber allgemein religiös. Was Buddha in den Wochen vor dem Durchbruch der Erleuchtung, dann unter dem Boddhibaume erlebte, und die Neuheit und Erlöstheit seines Lebens hernach ist die denkbar genaueste Parallele zu jenem „Durchbruche" und ließe sich leicht in den Termini der Lehre von der gratia antecedens, operans und succedens beschreiben. Und eine tiefergehende Religionsge-

schichte müßte versuchen, die Analogien dazu überall aufzusuchen. Sie finden sich. (Der Maßstab für ihr Auftreten ist nicht die geistige Höhenlage der betreffenden Religion sondern ihre Intensität. Auch in einer so rohen Religion, wie in Muhammeds Islam, sind sie ganz gleich da, und Muhammed ist selber das Beispiel dafür.) An diesem konzentrierten Auftreten der Religion wird einem erst klar, was eigentlich tatsächlich der Sinn von Religion überhaupt ist: daß sie nicht ein Stück Ergänzung der Humanität, nicht eine Sache zur „Beruhigung", überhaupt nicht etwas für einen außer ihr selber liegenden Zweck, z. B. auch nicht Garantie und Erfüllerin des Glücksverlangens oder auch unserer moralischen Unzulänglichkeiten ist, sondern ein Eigentümliches, Ungeheueres bedeutendes für sich, das mannigfaltig aus den Tiefen des Menschengeistes hervordämmert, in leiseren Zuckungen und Wirkungen sich allerorten regt, an besonderen Stellen aber mit überwältigender Gewalt herauf und herausbricht. Was dabei erlebt wird, spricht sich oft wunderlich genug und immer in Abhängigkeit von den Vorstellungen und Idealen der Zeit aus. Aber immer dabei ist das Gefühl und die Ueberzeugung, jetzt zu haben, worauf schlechterdings alles ankommt, wogegen alles andere Leben abzuwerten ist als „Irrtum", „Nichtwissen", als Sünde und Verfehlung, höchstens als Vorbereitung und Uebergang. Immer dabei ist nicht Glück aber Heil. Erst wo Religion zu solchen Erlebnissen treibt (und selbst in rohen Negerreligionen scheint es hierzu, wenn auch noch rohe und fratzenhafte Analogien zu geben. Was Wunder auch! Denn daß geistiges Leben nur bei uns sei, ist eine lächerliche Annahme), beginnt der eigentliche Stoff wirklicher Religionsgeschichte. Und beim Aufsuchen von wirklicher Religion sollte man sich von diesem Leitfaden leiten lassen, von dem ahnenden Suchen und dem Durchbrechen eines geistigen Zustandes und eines Erlebens, das das gegen alles Bisherige ganz Andere und das schlechthin Maßgebende ist[1]). Aus unserer religionsphilosophischen Grundlage

1) Daß sich die Lehre von diesen Dingen in allen Theologien, keineswegs nur in den christlichen, fast immer supranaturalistisch gestaltet, ist ganz begreiflich und ist sogar, solange die Lehre vom transcendentalen

heraus haben wir das Mittel, dieses seltsame Phänomen, das in Wahrheit das Zentrum des religiösen Erlebens ausmacht, allgemein zu deuten: es ist das im Gefühl lebendig werdende dunkle Erkennen des Ewigen überhaupt und der ewigen Bestimmung des Seins. Und als Christen glauben wir, daß diese in Wahrheit „Gotteskindschaft" und „Gottesreich" ist. Aber wie immer wir es einordnen in unsere Philosophie und mit welchem Inhalte immer wir es erfüllen von unserer eigenen Religion her: von diesen Gipfeln herab muß man in das Land der Religion eindringen, von diesen Brennpunkten aus das Licht verstehen, was anderer Orten in matterer Verteilung leuchtet. Wir werden Religion in ihrer Geschichte erst recht aufgefaßt haben, wenn es gelungen ist, sie zu schreiben unter dem Gesichtspunkte der „Gnade" und des Erlebnisses der Gnade, angefangen von seinen deutlich ausgeprägten Formen rückwärts und abwärts zu seinen rohen Analogien und zu seinem loseren, nicht mehr typischen Vorkommen.

5. Die Glaubenslehre, mit der Ethik, hebt sich dann aus dieser ganzen Arbeit heraus. Notwendig mit fließender Grenze sowohl gegen die Ethik als gegen das bisher Geschilderte. Ihre feste Mitte ist das christlich-religiöse Erlebnis selber, das Erlebnis der Gottesgnade, das christliche „Heil": voll zu verstehen immer nur aus dem in seiner Geschichte sich darlebenden Geiste des Christentumes. Das Heil, das in ihm beschlossen ist, die Infreiheitsetzung des ganzen höheren Lebens in uns, das mit ihm gegeben ist, die neue Wertung von Leben, Lebenswert und Lebensaufgabe gilt es dann selbständig und allseitig zu entwickeln. Ganz aufzugeben ist dabei jenes der Schullehre schrittweise Nachhinken, wie es de Wette und nach ihm oft andere versucht haben, und das notdürftige Adaptieren ihrer Sätze, und dem vermischende Eklektizismus. Das Ideal ist vielmehr, von fester, sicher erfaßter Mitte aus mit straffer Richtung und in bewußter Einseitigkeit und Geschlossenheit ein bestimmt unterschiedenes Ganzes von

Idealismus und von der Ahnung nicht rein aufgefaßt ist, der ganz richtige, der Würde und der Eigenart des Erlebens entsprechende Ausdruck der Sache.

Ueberzeugung, Lebensstimmung und Willensziel aufzubauen, dessen Beziehungs- und Unterscheidungsverhältnis zu andern religiösen oder profanen Ganzen man sich noch einmal nach dem oben angegebenen Bauschema veranschaulichen mag.

Nachtrag zu Anmerkung 1 auf S. 153.

„. . Oft hatte er heilige Augenblicke der Betrachtung gehabt, wo ihm „die Wahrheit, der höchste Wert des Lebens, das wahre Wesen der Dinge, „das höchste Ziel alles menschlichen Strebens im reinen Lichte einer höheren „Welt erschienen war. Jetzt floß alles dieses zusammen in den lebendigen, „erhabenen Gedanken an den himmlischen Vater. Es war eine Art von „unbewußter Entzückung, in welcher er sich befand, oder vielmehr ein „Zustand eines höheren Bewußtseins. Und als sich das Herz in unaus- „gesprochenen Seufzern seines Dranges entledigt hatte und er wieder zu „sich selber kam, erfüllte ihn das freudigste Gefühl, das er je empfunden „hatte. „Dank dir, himmlischer Vater, daß du dich hast wiederfinden „lassen!"

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY
NOV 18 1960

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 09 07 05 019 8